QUADERNI, 45

L'ANTIGIUDAISMO NELLA CULTURA EUROPEA

A cura di
MASSIMO MORI

ACCADEMIA · DELLE · SCIENZE · DI · TORINO
VERITAS · ET · VTILITAS

QUADERNI, 45

L'ANTIGIUDAISMO NELLA CULTURA EUROPEA

A cura di
MASSIMO MORI

Accademia delle Scienze di Torino
1783

Il convegno «L'antigiudaismo nella cultura europea. In occasione del Giorno della Memoria» è stato organizzato il 25 gennaio 2024 con il Patrocinio della Presidenza del Consiglio dei Ministri e in collaborazione con la Comunità Ebraica della Città di Torino.
Il volume è stato realizzato grazie a un contributo del Ministero della Cultura. Direzione Generale Educazione, Ricerca e Istituti culturali.

2025 Accademia delle Scienze di Torino
Via Accademia delle Scienze, 6
10123 Torino, Italia

Uffici: Via Maria Vittoria, 3, 10123 Torino
Tel.: +39-011-562.00.47
E-mail: info@accademiadellescienze.it

Istituita nel 1995, la collana dei «Quaderni» si propone di raccogliere e documentare le attività accademiche pubbliche, come conferenze, atti di convegni e giornate di studio. Tutti i volumi della collana sono disponibili in formato PDF e EPUB, ad accesso aperto, nel sito dell'Accademia delle Scienze: www.accademiadellescienze.it

Le vendite vengono effettuate presso la Libreria Oolp
Via Maria Vittoria, 36
10123 Torino, Italia
Tel.: +39-011-812.27.82
E-mail: info@libreriaoolp.it

Redazione editoriale: Maria Filippi
E-mail: pubblicazioni@accademiadellescienze.it

Copertina: realizzazione grafica di Cristina Costamagna

ISSN: 1125-0402
e-ISSN: 2974-797X

ISBN: 978-88-99471-53-8
e-ISBN: 978-88-99471-54-5

Prefazione

In occasione della Giornata della Memoria 2024 l'Accademia delle Scienze di Torino, in collaborazione con la Comunità Ebraica di Torino, ha organizzato un Convegno su *L'antigiudaismo nella cultura europea*, di cui il presente volume raccoglie i risultati. Il Convegno obbedisce a una motivazione specifica. Il tema dell'antisemitismo è stato giustamente oggetto di molti studi scientifici e di molti dibattiti nell'arena pubblica. Il termine 'antisemitismo' – introdotto alla fine dell'Ottocento – è tuttavia molto complesso: in ogni caso, nei diversi usi che di esso sono stati fatti, è quasi sempre presente la componente etnica o, come ci si avvezzò a dire impropriamente, "razziale". Da questo antisemitismo etnico si è qui voluta distinguere una forma di avversione all'ebraismo motivata invece da ragioni culturali o religiose. Apparentemente si tratta di una manifestazione meno radicale di antisemitismo. L'antisemitismo razziale riguarda l'essenza e l'esistenza stesse del popolo ebraico e ha quindi come finalità esplicita o implicita la sua persecuzione fisica fino al completo annientamento: l'orrore dell'Olocausto è il tragico esito naturale di qualsiasi forma di avversione razziale agli Ebrei, per quanto essa possa celarsi sotto spoglie meno aggressive. L'antisemitismo culturale è invece meno radicale, poiché il disvalore che combatte è non già il popolo ebraico in sé, ma le manifestazioni della sua vita culturale, sia nella forma della fede religiosa sia in quella del pensiero e della concezione della vita. Se l'antisemitismo etnico conduce, direttamente o indirettamente, al genocidio, l'avversione culturale e religiosa può venir meno di fronte alla conversione dell'ebreo o al ripudio della propria tradizione culturale. In questo caso l'ebreo può essere assimilato al non ebreo, indipendentemente da una radice etnica che di per sé non riveste alcun significato. Ma in realtà la perniciosità dell'antigiudaismo culturale non deve essere sottovalutata, sia perché storicamente, almeno negli ultimi due secoli, essa si è intrecciata saldamente con le forme "razziali" di antisemitismo, sia perché, anche laddove se ne è distinta, ha comunque rappresentato una grave forma di discriminazione, tanto più odiosa quanto più avanzato e "progressista" era l'ambiente culturale in cui si sviluppava. Per questo ci è parso importante ripercorre la storia dell'antiebraismo religioso e culturale, per denunciarne i caratteri anche quando si manifestino in contesti apparentemente

neutri, o addirittura inclini alla tolleranza. Le insidie infatti sono tanto più pericolose quanto più ambigua è la forma in cui si presentano: e il mondo della cultura non fa eccezione.

Se nel mondo antico, pur manifestandosi forme di antigiudaismo, è difficile distinguere in esse la componente culturale da quella politica, con la nascita e lo sviluppo del cristianesimo il problema culturale dell'ebraismo emerge in maniera drammatica. Il cristianesimo viene infatti a intrattenere con il giudaismo un duplice e ambivalente rapporto. Da un lato la nuova religione nasce nell'ambito della cultura ebraica e, per molti aspetti, ne è uno sviluppo. Il suo stesso fondatore opera rimanendo all'interno della prospettiva messianica propria del giudaismo. Del resto, come ben si vede nelle lettere paoline, le prime comunità cristiane erano spesso nuclei di ebrei emigrati, che conservavano, talvolta problematicamente, l'osservanza di pratiche espressamente giudaiche. D'altro lato, il cristianesimo si faceva portatore di un *evangelion* che introduceva una frattura radicale nei confronti del passato, per quanto si cercasse di reinterpretare i testi dell'Antico Testamento in chiave profetica rispetto al nuovo messaggio e alla nuova era. Fino a un certo punto temporale si poté mantenere una relativa convivenza tra le due culture, considerate non solo compatibili, ma in alcuni casi anche reciprocamente integrabili. Ma con l'affermarsi della Chiesa cristiana in forme istituzionali e dottrinali consolidate, l'eredità giudaica si rivelò sempre più una realtà da cui prendere le distanze, le quali dovevano venire esse stesse istituzionalizzate in un rapporto evolutivo e gerarchico a favore della Chiesa. Ne conseguì la dottrina della "teologia della sostituzione", in base a cui il Nuovo Testamento si configurava come la nuova Alleanza che Dio aveva stipulato con gli uomini attraverso la mediazione del Cristo, prendendo il posto dell'antica Alleanza con il popolo eletto descritta nell'Antico Testamento. Se la teologia della sostituzione sanciva la superiorità del cristianesimo sull'ebraismo in un quadro evolutivo in cui anche a quest'ultimo era comunque riconosciuta una funzione – seppure subordinata, nel disegno complessivo della Rivelazione – la necessità da parte della Chiesa di contrapporsi sempre più fortemente alla cultura ebraica portava d'altro lato a soluzioni molto più radicali. La più estrema fu senz'altro l'accusa di "deicidio" che la Chiesa rivolse agli Ebrei, responsabili della morte di Cristo sulla Croce: accusa massimamente pervasiva, perché penetrò tutti gli ambienti cristiani, da quelli ecclesiastici a quelli più popolari, e altrettanto persistente, se si dovrà attendere un pronunciamento di Giovanni Paolo II per una sua confutazione ufficiale da parte della Chiesa.

Il giudizio di Agostino di Ippona era destinato a delineare non soltanto la posizione ufficiale della Chiesa, ma anche, più ampiamente, l'atteggiamento

che i cristiani avrebbero tenuto per secoli nei confronti del popolo ebraico. Da un lato – sostiene Agostino – gli Ebrei devono soffrire una condizione di inferiorità, che ricordi le loro colpe e l'inadeguatezza del loro stato nei confronti del cristianesimo; dall'altro lato non devono essere perseguitati né tantomeno uccisi, non solo per carità cristiana, ma perché altrimenti verrebbe a mancare la loro funzione di testimonianza, sia per quanto riguarda il radicamento del Nuovo nell'Antico Testamento sia per quanto concerne la superiorità del primo sul secondo. Sopprimere gli Ebrei significherebbe "farli cessare di essere giudei, separati per la loro osservanza e diversi dal resto del mondo". Da un lato condanna, dall'altro tolleranza. Gli Ebrei si avviavano in questo modo a costituire una realtà a parte, insieme dentro e fuori il consorzio sociale. Da un lato la loro presenza è riconosciuta, tollerata e spesso tutelata, talvolta fino a contemplare il possesso della cittadinanza. D'altro lato essi sono delegittimati proceduralmente sotto molti riguardi: esclusi dai ruoli pubblici e da molte professioni; impediti a testimoniare nei processi in cui sono coinvolti soggetti cristiani; viceversa autorizzati a esercitare funzioni, come l'usura, proibite ai cristiani; progressivamente confinati in quelle città dentro la città che sono i ghetti. All'isolamento fisico, giuridico e professionale si accompagna una caratterizzazione socio-culturale che li contrappone nettamente al mondo cristiano. Legato alla lettera morta della Scrittura, prigioniero dei suoi rituali e dei suoi pregiudizi, presuntuosamente convinto della superiorità morale della sua religione, l'ebreo appare portatore di una cultura particolaristica, fanatica, intollerante, chiusa in se stessa, negatrice di ogni afflato universale, tendenzialmente misantropa, incapace di cogliere i valori della molteplicità e del pluralismo. Dalla dimensione culturale si passa insensibilmente al profilo temperamentale: duro di cuore, egoista, incapace di sentimenti profondi, ambiguamente astuto, facile all'inganno e all'infedeltà. E soprattutto – ovvio riflesso di quella professione di usuraio a cui era stato condannato – avaro e legato al denaro, che intende non nella prospettiva di una produzione creativa, bensì come mezzo di sfruttamento parassitario.

La persistenza di questa immagine nei secoli spiega la presenza di forti espressioni di antiebraismo culturale anche in età e in figure caratterizzate da un atteggiamento razionalistico, progressistico, improntato alla tolleranza e alla critica dei pregiudizi. Ne è esempio palmare l'opera di Voltaire. Seppure difensore degli Ebrei, in nome del principio della tolleranza, contro le persecuzioni cristiane, Voltaire è tuttavia prigioniero della tradizionale immagine negativa della cultura ebraica. Una prima conseguenza è l'esclusione della storia ebraica da ogni apporto di avanzamento allo sviluppo dell'umanità: gli Ebrei biblici sono ridotti a un popolo barbaro, senza arte, senza civiltà, senza

scienza, condannato a essere e rimanere ai margini della storia umana, in opposizione alle ricostruzioni cristianocentriche alla Bossuet, che confondendo storia sacra e storia profana, interpretavano lo sviluppo degli avvenimenti storici alla luce della Bibbia. Ma soprattutto l'ebreo, condizionato dalla sua pseudocultura localistica basata sul pregiudizio e sulla misantropia, non potrà mai elevarsi all'universalità del pensiero filosofico. O ebreo, o *philosophe*. L'alternativa è ineludibile e non sopporta alcuna composizione. Sono le stesse ragioni per cui un Bruno Bauer, seppure rappresentante di quella sinistra hegeliana che sottoponeva la realtà socio-politica del tempo a una critica senza riserve, ritiene che la *Judenfrage* su cui si interrogano gli intellettuali tedeschi, ebrei o no, non abbia soluzione: la cultura dell'ebreo è troppo particolaristica, troppo legata alla specifica realtà della tradizione ebraica, perché gli Ebrei possano essere "assimilati", cioè integrati a pieno titolo nella condizione di cittadini, a meno che non rinuncino completamente alla loro storia e alla loro essenza. Ancora una volta un *aut aut*: o ebreo, o cittadino. Su un terreno molto più lieve – quello della critica letteraria, anziché quello dell'analisi filosofica o politica – questo stesso pregiudizio antisemita risuonerà nelle critiche di astratto intellettualismo che verranno rivolte al mezzo-ebreo Marcel Proust, reo di non essersi saputo emancipare da quel formalismo mentale che è conseguenza storica inevitabile per chi ha subito per secoli il fascino della Legge.

Ma l'antigiudaismo culturale agisce anche laddove l'antisemitismo etnico non solo non attecchisce, ma viene espressamente messo alla gogna come una ingiustificabile sciocchezza. È il caso di Friedrich Nietzsche. Numerose sono le sue aspre prese di posizione contro questo nascente indirizzo del tardo Ottocento, il "maledetto antisemitismo" che si fonda sull'"impostura delle razze". Nietzsche ha sufficiente senso storico – come emerge dal saggio a lui dedicato in questo volume – per rendersi conto che nella formazione dei popoli agisce una commistione e un sincretismo di tradizioni che impedisce di prendere sul serio l'antisemitismo razziale. Egli è anche consapevole dell'importanza di Israele nella composita storia dell'umanità e soprattutto nella definizione dell'identità europea. Malgrado ciò, il pregiudizio antigiudaico ritorna prepotente laddove esso non può essere disgiunto dalla feroce critica anticristiana che caratterizza gran parte dell'opera nietzschiana – cioè laddove il vecchio filologo abbandona la sensibilità storica per avventurarsi nelle audacie della "filosofia con il martello". È nota a tutti la critica alle nozioni di bene e di male che Nietzsche sviluppa nella *Genealogia della morale*. Originariamente bene e male erano sinonimi rispettivamente di forza e di debolezza: soltanto il "risentimento" provato dai deboli nei confronti dei forti, degli *aristoi*, dei migliori, rovesciò questo rapporto assiologico, facendo dell'umiltà e della sottomissione

un valore primario da contrapporre all'orgoglio dei forti. Se la vecchia concezione aristocratica del bene come forza era radicata nell'antropologia pagana, il valore rovesciato del bene come umiltà è invece espressione della nuova cultura giudaico-cristiana. Ma in particolare, questo ribaltamento assiologico, cioè la prevalenza del risentimento dei deboli sui forti, fu possibile nella cultura ebraica grazie a una classe sacerdotale che, per quanto fisicamente insicura, seppe imporre la sua autorevolezza per fare della debolezza una forza. La morale servile che Nietzsche rimprovera alla modernità, in opposizione all'ideale del "superuomo", che sa "dire di sì" alla vita e alla volontà di potenza che in essa si esprime, trova dunque la sua origine in quella cultura giudaica, poi cristiana, che ha allontanato l'umanità dalla sua vera natura. Malgrado la raffinatezza di alcune analisi nietzschiane relativamente alla cultura ebraica, questo fatto non va dimenticato.

Abbiamo ricordato, in maniera sporadica e impressionistica, alcuni momenti diversi dell'antigiudaismo culturale che ha attraversato la storia europea. I saggi che compongono il volume sviluppano questi spunti, approfondendoli e insieme ricalibrandoli, in un quadro assai più complesso e articolato. Ma il tema di fondo che accomuna i contributi è la preoccupazione che il discorso culturale, nella sua apparente nobiltà, possa avvelenare la considerazione del diverso, o di ciò che appare tale, fornendo la motivazione di atteggiamenti divisivi o, peggio, espressamente aggressivi. Il passo dalla considerazione critica di alcuni aspetti della cultura ebraica a un antisemitismo latente o operante è molto breve. E nella storia è stato compiuto con frequenza e facilità. La *metabasis eis allo genos*, lo spostamento indebito verso l'antisemitismo partendo da considerazioni che non lo giustificano può però trovare anche altre modalità. Viviamo tempi drammatici, in cui è facile una nuova confusione di piani. La critica pienamente legittima ad alcuni aspetti dell'azione politica e militare dello Stato di Israele – critica presente in funzione antigovernativa anche nello stesso Israele e nella comunità israelita internazionale – si è spesso del tutto illegittimamente tradotta in rigurgiti di antisemitismo contro il popolo di Israele o contro gli individui che lo compongono idealmente nelle più lontane regioni del mondo. Un'analisi serena dell'antiebraismo culturale, che ne esplori le origini, gli sviluppi, le ambivalenze, le conseguenze a volte non volute, intende essere un invito all'oggettività e alla cautela. Non solo – è ovvio – affinché gli orrori del passato non abbiano a ripetersi. Ma anche semplicemente perché non si ripetano quegli errori o quelle smagliature concettuali che, pur non conducendo direttamente alla tragedia, ne offuscano gli odiosi contorni.

Massimo Mori

Acc. Sc. Torino
Quaderni, 45 (2025), 11-24

L'antigiudaismo nella cultura antica

Lucio Troiani*

Prima di affrontare il tema, vorrei proporre alcune brevi note propedeutiche. Visto da una prospettiva storica, l'antigiudaismo non è un fenomeno unitario e non può essere analizzato come tale. Esso muta con il mutare dei tempi e dei luoghi. Ad esempio, l'ostilità di un Apione, vissuto in età giulio-claudia e in un'epoca in cui il clima politico non privilegia certo l'ebraismo e la sua cultura, ha altri connotati da quelli di un Apollonio Molone, un intellettuale vissuto oltre un secolo prima ed estraneo alla controversia ebrei-greci, cronica nella città di Alessandria. Del pari, nell'analisi occorrerebbe distaccarsi, il più possibile, dall'attualità più o meno recente, operazione che sembra tuttavia inevitabile. Si scartino anche la pericolosa arma dell'ideologia preconcetta e la suggestione del pregiudizio, consacrate da certa tradizione. La cosiddetta società greco-romana è lontana mille miglia da tutta una trafila erudita che ha finito per deformare l'analisi del fenomeno nell'antichità. Il mio spazio cronologico va dalla fine del IV secolo a.C. fino alla prima parte del II secolo d.C.

Il problema delle fonti è cruciale. Ritengo infatti che un'indagine puramente storica debba anzitutto partire da un esame diretto dei testi antichi relativi. Tale esame avvicina ai nostri occhi il fenomeno in maniera accettabilmente realistica. Seguendo il consiglio di Seneca, taccio sulla sterminata bibliografia[1] e mi azzardo a dire la mia (*Epistula ad Lucilium* 33: «Dicat ista, non teneat; turpe est enim seni aut prospicienti senectutem ex commentario sapere. Hoc Zenon dixit: tu quid? Hoc Cleanthes: tu quid?»). Le fonti antiche del periodo, preso in considerazione, sono varie e si dividono

* Università di Pavia; lucio.troiani@unipv.it

[1] Non posso fare a meno, però, di citare lo studio di I. Heinemann, *Antisemitismus*, in Pauly-Wissowa, RE, Suppl. vol. V, 1931, coll. 3-43. Anche se quasi centenario, lo studio è esemplare per rigore metodico e ricchezza di materiale. Si tratta di un lavoro articolato e approfondito. Cfr. il classico P. Schäfer, *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, trad. it. di E. Tagliaferro e M. Lupi, Carocci, Roma 2004.

(approssimativamente) in diverse categorie: le fonti greche e romane, raccolte nei tre preziosi volumi di Menahem Stern[2], autori ebrei di lingua greca, quali Filone Alessandrino e Flavio Giuseppe, le fonti papirologiche ed epigrafiche e la tradizione biblica. Sembra inutile dire che le fonti papirologiche ed epigrafiche, se danno una visione realistica e articolata del fenomeno, sono occasionali, in generale prive di contesto e si adattano poco allo spirito del nostro congresso focalizzato sugli aspetti culturali dell'antigiudaismo. Gli *Acta Alexandrinorum*, per il fervore polemico che li anima e che oscura la realtà, non possono essere considerati, a mio giudizio, documenti storici rilevanti[3]. Essi si inquadrano in quella cronica ostilità tra ebrei e alessandrini che talora ha finito per deformare il fenomeno, un fenomeno locale, difficilmente da prendere in considerazione in uno sguardo complessivo sull'antigiudaismo culturale ellenistico e romano. È l'agone infuocato della politica (di cui non esiste nulla di più precario e transeunte) ad ispirarli. Per quanto riguarda la tradizione biblica, il problema è complicato perché essa si frammenta in decine di autori anonimi vissuti in differenti epoche e luoghi. Lungi da me il proposito di addentrarmi in questo vischioso terreno[4]. Ma testi biblici di età ellenistica come, ad esempio, il libro del profeta «Daniele», scritto da diverse mani in tempi diversi, aiutano a ricostruire frammenti di ostilità alla religione ebraica[5]. Alcuni salmi e scritti come il *Libro della Sapienza*, inoltre, appartengono all'età ellenistica ma è complesso distinguere l'afflato etico e religioso dalla realtà storica. Si tratta per lo più di testi gnomici in cui si fa fatica ad individuare accenni storici, anche se non mancano tentativi in questo senso[6]. Per il periodo preso in considerazione le fonti greco-romane

---

[2] M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 voll., The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1976-1984.

[3] *The Cambridge History of Judaism*, Vol. Three: *The Early Roman Period*, edited by W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 1085-1086; *Corpus Papyrorum Judaicarum*, edited by V.A. Tcherikover, A. Fuks, M. Stern, 3 voll., Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1958-1964; N. Vega Navarrete, *Die Acta Alexandrinorum im lichte neuerer und neuester Papyrusfunde*, Sonderreihe der Abhandlung Papyrologica Colonensia, 2017.

[4] Cfr. il recente K. Schmid-J. Schröter, *La formazione della Bibbia*. *Dai primi testi alle Sacre Scritture*, Morcelliana, Brescia 2024.

[5] A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino 1987; Id., *Saggezza straniera*, Einaudi, Torino 1980.

[6] M. Settembrini, *The Snares Laid for the Faithful Lips: Hellenistic Apostasy in Psalm 141*, in *The Composition of the Book of Psalms*, a cura di E. Zenger, Uitgeverij Peeters, Leuven-Paris-Walpole (MA) 2010, pp. 711-722; G. Scarpat, *Libro della Sapienza*. *Testo, traduzione,*

e la storiografia giudaico-ellenistica sono le testimonianze più utili per una ricostruzione che voglia essere esclusivamente storica e intenda addentrarsi nel clima culturale in cui si sviluppa l'antigiudaismo.

Prima, però, di un loro esame, che sarà inevitabilmente parziale, vorrei (audacemente) toccare un tema più generale della mia conversazione: cosa significano «politeismo» e «monoteismo» nel pensiero antico. So bene quanto sia controversa e affollata la disputa annosa su tale tema, farcito di distinzioni e definizioni sofisticate di vario genere. Sono ben consapevole della messe di studi che questo argomento ha suscitato e suscita ma qui vorrei trattarlo così come è prospettato in alcune singole testimonianze antiche che mi sembrano significative. A tal proposito, una constatazione sembra opportuna: l'enfasi sulla contrapposizione tra politeismo e monoteismo è prevalentemente di origine cristiana. Occorre ridimensionare il consueto assunto secondo il quale l'opposizione culturale avrebbe il suo fondamento in tale antitesi. Filone alessandrino parla di «opinione politeista», di dei e di olimpi[7] e Giuseppe, nel suo atto d'accusa contro il paganesimo, deride sì la religione pagana ma sulle orme della filosofia greca (ad esempio, Senofane: Dio è ingenerato e incorruttibile)[8]. Egli deplora non la molteplicità degli dei, ma la loro bassezza morale. Il lettore di Diogene Laerzio sa bene come uno dei problemi centrali della primitiva filosofia greca sia stato l'individuazione di un principio unico che avrebbe dato origine al nostro universo. D'altra parte, il concetto di politeismo pagano è composito e si presta male ad analisi univoche. Plinio il Vecchio, per esempio, sostiene addirittura che la credenza nell'esistenza di innumerevoli dei è una "stupidaggine" (*Naturalis Historia* 2,14: "socordia"). Tanto più che il sincretismo, tipico della religione pagana, è indizio della precarietà, se non dell'evanescenza, della singola personalità divina. Per il mondo greco gli dei non sono uomini ma entità che si rivelano sotto forma umana. Come dice Luca, in una città d'Asia Minore, i missionari

---

introduzione e commento, 3 voll., Paideia, Brescia 1989-1999; L. Troiani, *Letteratura giudaica di lingua greca*, Paideia, Brescia 1997.

[7] Filone Alessandrino, *De opificio mundi* 171; *De decalogo* 7 e 65; *De virtutibus* 214; *De praemiis et poenis* 162; G. Sfameni Gasparro, *Filone e il potere di Roma: l'identità religiosa ebraica nell'*In Flaccum *e nella* Legatio ad Gaium, in *Pouvoir et Puissances chez Philon d'Alexandrie*. *Monotheisme et philosophie*, Brepols, Turnhout 2016, pp. 141-158; L. De Luca, *Tracce politeistiche nel* De opificio mundi *di Filone di Alessandria*, in «Materia Giudaica», 24, 2019, pp. 15-24. Osservo come queste tracce non indichino di necessità la presenza di lettori pagani.

[8] Giuseppe Flavio, *Contro Apione*, 2, 236-254.

sono salutati e adorati come Giove ed Ermes apparsi in forma umana[9]. Per questo i loro nomi sono precari e mutano a seconda delle località dove sono venerati. Strabone presuppone che l'antropomorfismo dei greci e la zoolatria degli egiziani non significhino affatto che gli dei siano uomini o animali[10]. Ancora, mi sembra difficile trovare un testo greco o romano che contrapponga politeismo a monoteismo. Di qui probabilmente la latitanza sull'unicità del dio ebraico nei testi cosiddetti pagani. Il motivo appare, a mio avviso, perspicuo: il Dio unico degli ebrei, che ha creato cielo e terra, è presente nella concezione pagana ma non appartiene alla sfera religiosa, perché il principio unico creatore è àmbito del pensiero filosofico. In età ellenistica gli ebrei diffondono l'idea di un loro Dio, per così dire «filosofico» agli occhi pagani, Dio che assume però anche connotati tali da essere venerato con un tempio e relativo culto e cerimoniale. Per questo motivo l'idolatria, così vandalizzata dagli autori ebrei e cristiani, non scalfisce la credenza in un principio unico che non è affatto sconosciuto al pensiero greco-romano. Si potrebbe dire, più semplicemente, che l'ebraismo, agli occhi pagani, mescola la religione con la filosofia. La religione pagana è culto degli dei (*cultus deorum*),[11] la teologia appartiene alla speculazione filosofica. Dunque, più che di opposizione fra politeismo e monoteismo, si dovrebbe parlare di diversità di atteggiamenti verso la filosofia e la religione. Come dice Filone, gli ebrei si riuniscono in sinagoga per apprendere «la filosofia patria» (*Legatio ad Gaium* 156). Come è stato accennato, questa circostanza spiega perché quello che noi chiamiamo monoteismo non sembri una peculiarità al pensiero pagano. Seneca può parlare di «dio massimo e potentissimo che porta tutto» (*Ep*. 31)[12]. Ma questo dio non è oggetto di culto. Ritengo che questo punto possa contribuire a chiarire meglio e sotto una luce parzialmente diversa la cosiddetta avversione dei gentili verso la religione ebraica.

Il primo autore greco a noi conosciuto, Ecateo di Abdera (fine del IV secolo a.C.), che si occupa in modo non episodico di religione ebraica, osserva, senza particolare enfasi, che Mosè non fece fabbricare statue degli dei perché, a differenza dei greci, egli non crede che il divino possa manifestarsi sotto forma umana: perché i gentili non adorano uomini ma adorano il divino sotto forma di uomini. Gli autori greci e romani, piuttosto, sono colpiti

---

[9] Atti degli Apostoli 14,11-14.

[10] *Geografia* 16,2,35.

[11] Cicerone, *De inventione* 2,161.

[12] G. Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Paideia, Brescia 1983.

dall'assenza di immagini nel culto ebraico, non dal loro "monoteismo". Livio spiega che essi non credono che esista una figura di dio. Gli ebrei adorano «il cielo che circonda la terra e signore di tutto»[13]. Qui, secondo la mentalità greco-romana, il «monoteismo» non è che l'enunciazione di una teoria filosofica con cui è da tempo familiare. Questo dio ricorda, ad esempio, il «motore primo» di Aristotele[14]. Non sarà un caso che un contemporaneo di Ecateo, proveniente dalla scuola aristotelica, Teofrasto, nel descrivere le modalità di culto degli ebrei, osservi come essi, «essendo filosofi di razza, parlino tra di loro del divino»[15]. Questa mescolanza di religione e filosofia avrà provocato equivoci e incomprensioni. Resi più rilevanti dal fatto che il Dio degli ebrei è, in età greco-romana, innominabile. Livio cataloga il Dio degli ebrei tra i «di incerti»: essi non fanno il nome del dio al quale il tempio è dedicato. Livio non parla di monoteismo, parola fuori luogo nel contesto[16]. Per questo motivo i primi autori greci, che parlano di cultura e religiosità ebraica, insistono sulla loro «filosofia» (Megastene, Clearco ad esempio)[17]. Megastene, in particolare, esprime l'opinione che gli studi sulla natura sono stati per primi avviati dai bramini e da "quelli chiamati giudei"[18] (l'espressione «chiamati» suggerisce forse una conoscenza libresca da parte dell'autore greco). Comunque il punto è che i primi contatti, più o meno diretti, insistono sulla religione ebraica come una filosofia. Possiamo esemplificare in questo modo: l'ebraismo, così come si presenta ai primi intellettuali greci, mentre fa suo il principio unico della filosofia greca, mescola questo principio unico alla divinità da venerare con riti e cerimonie.

Ancora, Ecateo cita episodi in cui il rifiuto ebraico di sottostare a credenze pagane (ad esempio, l'episodio di Meshullam che si fa beffe degli auspici pagani o dei soldati ebrei, al seguito di Alessandro Magno, che si rifiutano di unirsi ai commilitoni nel restauro del tempio di Bel a Babilonia) suscita la sua meraviglia a riprova della sua tesi secondo la quale gli ebrei rispettano rigorosamente la legge mosaica[19]. I tempi di Willrich e del

---

[13] M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, cit., vol. I, p. 330.

[14] C. Zizza, *Dio, dèi ed eroi nella Politica di Aristotele*, in «Ricerche di Storia Antica», n.s., 15, 2023, pp. 407-454.

[15] M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, cit., vol. I, pp. 8-11.

[16] *Ibidem*, p. 330.

[17] *Ibidem*, pp. 45-52.

[18] *Ibidem*, p. 46.

[19] *Ibidem*, p. 35-44.

pregiudizio sulle falsificazioni di testi antichi, da parte degli ebrei, sono trascorsi[20].

L'antigiudaismo culturale antico va naturalmente di pari passo con l'evoluzione della storia politica. Non sarà un caso che un erudito fenicio di età adrianea ipotizzi che il libro di Ecateo o sia stato falsificato oppure che l'autore si sia fatto irretire da quella che chiama «capacità persuasiva» degli ebrei. L'età tolemaica, che secondo Filone (*Legatio ad Gaium* 138), è stata età di quiete e di stabilità, è ben diversa da quella che vede l'insurrezione della diaspora dall'Egitto alla Mesopotamia e la sanguinosa rivolta di Bar Kokhba[21]. In Ecateo nessuna ostilità o pregiudizio verso la religione ebraica: per lui, esempio di disciplina e di fedele attaccamento alla legge.

Possiamo ipotizzare con Giuseppe (*Contro Apione* I,223) che è in Egitto che nasce l'antigiudaismo ma è un'ostilità che si confronta con il racconto dell'Esodo e, specialmente, delle dieci piaghe[22]. Questa ostilità sarebbe dunque nata in ambiente egiziano e diffusa sotto il nome di un sacerdote, Manetone, autore, tra l'altro, di un racconto di sapore folcloristico, avulso dalla severa tradizione ieratica: gli ebrei sarebbero una massa di lebbrosi e di impuri costretti a lavorare in cave di pietra. Il testo di Manetone, vissuto nel III secolo a.C., è giunto tramite il *Contro Apione* di Giuseppe e la complessità della trafila induce alla cautela. Tanto più che Giuseppe non cita direttamente da Manetone ma, probabilmente, da un'antologia di testi, tesi a dimostrare l'antichità del popolo ebraico (*Contro Apione* 1,134). Che Manetone fosse animato da sentimenti antigiudaici deve rimanere incerto e si prospetta l'ipotesi che il suo excursus sugli impuri, tra cui sono presenti "sapienti sacerdoti", sia stato poi riveduto e corretto in un contesto storico diverso quale è quello dei disordini e tumulti cronici, specialmente ad Alessandria, propri dell'età giulio-claudia. Autori come Lisimaco, Cheremone ed Apione, dichiaratamente ostili all'ebraismo, si rifanno al modello del racconto manetonico. Nel frattempo, però, sono trascorsi oltre due secoli e mezzo. Anche in ambienti più contigui mancano sentimenti di ostilità. Giuseppe può ricavare una lista dei re di Tiro tradotta dal fenicio in greco da Menandro d'Efeso dove è presente un cenno rispettoso verso Salomone «re dei giudei» che pone

---

[20] H. Willrich, *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1924.

[21] *FGrHist* (*Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Brill, Leiden 1958, 790 F 9=Origene, *Contra Celsum* 1,15; E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, traduzione italiana, Paideia, Brescia 1985, vol. I.

[22] L. Capponi, *L'Egitto culla della giudeofobia?* in *I rapporti tra Ebrei, Romani e Greci tra I e II sec. d.C.*, a cura di A. Marcone, Le Monnier-Mondadori, Firenze, in corso di stampa.

indovinelli al giovane Abdemun che li risolve tutti. Un altro autore definisce Salomone "tiranno" di Gerusalemme ed esalta la perspicacia di Abdemun che pone enigmi a Salomone che il sovrano non riesce a risolvere, ricambiando così il pagamento effettuato da Hiram re di Tiro che non era riuscito a risolvere enigmi postigli da Salomone. Non conosciamo l'epoca di questi autori. Forse il II secolo a.C. La saggezza di Salomone avrà trovato una pacata e innocua risposta presso il popolo limitrofo[23].

Un rinomato intellettuale greco, Apollonio Molone, un maïtre à penser, vissuto nel I secolo a.C., maestro di Cicerone, è caratterizzato come ostile all'ebraismo. Secondo Eusebio, egli avrebbe scritto una «trama» (*syskeué*) contro gli ebrei ma l'autore cristiano tramanda un breve sunto, tratto da quest'opera, relativo alla storia biblica fino a Mosè che non rivela alcuna ostilità apparente. Impossibile districarsi in una spiegazione accettabile del breve sunto che discorda dal testo biblico canonico. Quello che qui interessa è che il retore, secondo Giuseppe, sparge qua e là allusioni negative all'ebraismo[24]. Quindi non si tratta di un pamphlet. Nel suo scritto deplora, ma in modo sporadico, la misantropia e il rifiuto degli ebrei di adorare gli dei e li accusa di fanatismo e insieme di assenteismo nella partecipazione alla vita in comune. Quello che più colpisce è l'accusa agli ebrei di dogmatismo nella concezione del divino. Essi non accetterebbero idee sul divino diverse dalle loro. Osserviamo: Apollonio non parla di monoteismo e si riferisce a speculazioni filosofiche sul divino. Un tema dibattuto in ambito filosofico. Pensiamo, ad esempio, al *de natura deorum* di Cicerone che, nel proemio, informa che rientra in un ramo della filosofia la speculazione sulla natura degli dei[25]. L'ostilità all'ebraismo in Apollonio non si risolve in una invettiva. Si tratta di una sorta di insidia tesa a porre in cattiva luce l'ebraismo con allusioni maligne. Siamo ai tempi dei sovrani asmonei cui la diplomazia di Roma da tempo tende la mano per ridimensionare o per disgregare l'impero seleucidico. Il retore non se la sarà sentita di scrivere un *j'accuse* esplicito contro l'ebraismo, ma avrà disseminato qua e là allusioni maligne, destinate a stimolare avversione. Però, in materia religiosa, equiparando la concezione ebraica del divino a quelle di altre scuole filosofiche, le riconosce evidentemente pari dignità.

È nella storiografia politica che le fonti recano tracce di pesante ostilità nei confronti dell'ebraismo. Un brano, tratto da Diodoro ma riportato da

---

[23] *FGrHist* 783.

[24] Giuseppe Flavio, *Contro Apione* II,148.

[25] L. Troiani, *La religione e Cicerone*, in «Rivista Storica Italiana», 96, 1984, pp. 920-952.

Fozio (IX secolo d.C.), attribuisce ai consiglieri di Antioco VII, re di Siria, la proposta di sterminare alla radice gli ebrei. Siamo nel 129 a.C. e il re seleucide cerca di riportare sotto la sua amministrazione l'*ethnos* dei giudei. I suoi consiglieri gli riferiscono, per giustificare le misure proposte, le accuse di misantropia, empietà e pericolosa avversione ai costumi altrui. Essi aggiungono che, se non è possibile l'eradicazione totale, almeno il sovrano dovrà abrogare le loro leggi e i loro modi di comportamento. La fonte di Diodoro, così come è mediata da Fozio, aggiunge che il sovrano, "essendo magnanimo", si rifiuta di aderire alla proposta. Gli ebrei sono descritti come odiati dagli dei e i consiglieri ricordano il precedente di Antioco IV che, nel 167 a.C., avrebbe ordinato l'abolizione dei riti tradizionali e la distruzione di tutti gli oggetti del tempio[26]. Possiamo supporre che il sunto di Fozio, certamente non simpatetico con l'ebraismo[27], abbia accentuato ed enfatizzato l'episodio?

Inutile dire che la responsabilità di Antioco IV nella «persecuzione» contro la Giudea è oggetto di infinite e contraddittorie opinioni[28]. Come spiegano i primi due libri dei Maccabei, questa iniziativa di Antioco non farebbe che avallare gli intenti di personaggi dell'aristocrazia sacerdotale che vogliono abbattere le presunte barriere imposte dalla legge e osteggiano il presunto isolamento della nazione imposto dall'applicazione della legge mosaica[29].

Il topos degli ebrei giudicati misantropi e atei, in quanto non adorano gli dei poliadi (e non perché non credono in Dio), sembra ristretto a una letteratura minore (Apione è celebrato dalla tradizione e dai contemporanei non come autore di uno scritto contro gli ebrei ma come un affermato omerista)[30] che risulta prevalentemente elaborata in ambiente egiziano come probabile replica soprattutto alla narrazione antiegiziana del libro dell'Esodo. In ambiente egiziano però, in età ellenistica, nasce anche una storiografia minore che risulta una commistione di tradizioni indigene mescolate a quelle ebraiche. Si pensi ad Artapano che arriva a fare di Mosè il fondatore della

---

[26] M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism,* cit., vol. I, pp. 181-185.

[27] Cfr. ad es. *FGrHist* 734 T 2=Fozio, *Bibliotheca* 31 p. 6 b 23.

[28] *1-2 Maccabei. Nuova versione, introduzione e commento*, a cura di L. Troiani e C. Balzaretti, Paoline Editoriale Libri, Milano 2018.

[29] Ancora fondamentale E.J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History Including the God of the Maccabees*, A New Edition in English, Brill, Leiden 2007.

[30] *FGrHist* 616.

zoolatria egiziana[31] o al singolare libello intitolato *Giuseppe e Aseneth*[32]. Sempre secondo Artapano, Mosè, oltre a rendersi benemerito presso gli egiziani per altre regole e istituzioni da lui date per la convivenza civile, istituì i *nomoí* e li assegnò ad una singola divinità da venerare. Vuole lo scrittore giustificare e legittimare, agli occhi dei connazionali, il singolare culto dei loro conterranei? Tutta l'attività del suo Mosè è finalizzata a rendere stabile il potere del Faraone. Il *contro Apione* di Giuseppe, la nostra più estesa testimonianza dell'antigiudaismo antico, ha tutta l'urgenza e la necessità di enfatizzare le radicalizzazioni del conflitto a poco più di venti anni dalla distruzione del tempio e alla vigilia di due sanguinose guerre contro l'amministrazione romana. Ma l'opera non può essere elevata a modello esclusivo dell'antigiudaismo. In un'età difficile Giuseppe tende a rompere l'isolamento della nazione e va a cercare ogni minima citazione per dimostrare che l'ebraismo ha avuto contatti e si è fatto conoscere dall'età più antica. Questo avviene perché egli è consapevole della criticità del momento che giustifica la minuta citazione di autori antisemiti. Questa citazione minuta non può non essere filtrata dalla critica e inquadrata nell'economia generale dell'opera.

La diffusa distinzione ebrei-pagani ha un indubbio valore didattico ma non sempre si rivela una proficua chiave di interpretazione. La distinzione netta mostra qualche crepa. Negli studi sull'antigiudaismo si tende a interpretare l'ebraismo come un blocco quasi monolitico, tenendo in scarsa considerazione il fatto che l'ebraismo nell'antichità è internazionale e come tale reca in sé articolazioni e diversità, specialmente nell'interpretazione della Bibbia e nell'applicazione della Torah. Giuseppe, nei primi undici libri delle *Antichità Giudaiche*, più volte presuppone diversità di esegesi di specifici passi della Bibbia da cui cautamente si tiene alla larga[33]. La complessità dell'ebraismo è ancora ben rappresentata dal nostro autore che sottolinea l'importanza delle feste come momento di unità della nazione (*Antichità Giudaiche* 4,203-204: «è bene infatti che non si ignorino reciprocamente, appartenendo alla stessa stirpe e governati dalle medesime istituzioni. Otterranno questo fine con tali incontri: vedendosi e parlandosi, le richiameranno alla memoria, se invece rimangono senza incontrarsi, si guarderanno l'un l'altro come degli estranei»). Egli dunque sottolinea l'importanza delle feste che permettono alla galassia

---

[31] *FGrHist* 726 F 3.

[32] *Storia del bellissimo Giuseppe e della sua sposa Aseneth*, trad. it di M. Cavalli, Sellerio, Palermo 1983.

[33] L. Troiani, *I lettori delle* Antichità Giudaiche *di Giuseppe*: *Prospettive e problemi*, in «Athenaeum», 74, 1986, pp. 343-353.

dell'ebraismo di non sentirsi estranei gli uni agli altri e di comunicare con quanti finora sono degli sconosciuti (analogamente Filone, *De specialibus legibus* 1,69). Pellegrini d'oltre Eufrate «non poterono aver parte delle offerte sacrificali perché Mosè lo proibì a chi non avesse familiarità con le leggi e non fosse venuto a contatto con gli usi derivatici dalle consuetudini patrie»[34].

Questa caratteristica non è ignota ai cosiddetti autori pagani.

È, per esempio, luogo comune interpretare la letteratura latina come sostanzialmente avversa all'ebraismo visto come una «superstizione». Questo luogo comune deve essere ridimensionato. È impossibile qui citare tutti i testi ma sarà utile discuterne alcuni che mostrano come questo topos sia precario. Omettiamo Cicerone che, in un'orazione (*Pro Flacco*), non può che deplorare e condannare l'ebraismo data l'epoca (59 a.C.) Da poco Pompeo ha superato vittoriosamente le mura di Gerusalemme e profanato il tempio. D'altra parte, Varrone, l'erudito vissuto nel I secolo a.C., apprezza il culto aniconico degli ebrei e lo equipara a quello degli antichi romani che per più di centosettanta anni avrebbero adorato gli dei senza immagini. L'autore reatino non parla di monoteismo e scrive che gli ebrei adorano Giove[35] (il sincretismo è una caratteristica della religione greco-romana e dimostra come il nome del dio non sia che una labile etichetta dietro la quale si nasconde la potenza venerata). Seneca osserva che uno spettacolo naturale insolito, come una foresta i cui alberi impediscono la vista del cielo, farà fede di un nume e non di un dio (*Ep.* 41). Questo ridimensiona il senso del cosiddetto antropomorfismo della religione antica. Come Varrone, anche Strabone, in un passo enigmatico e di incerta provenienza, sottolinea la sobrietà e la semplicità del primitivo culto ebraico che però tardi epigoni di Mosè avrebbero snaturato, introducendo riti e credenze superstiziose. Qui l'autore risente della cattiva eco che suscita, nell'opinione pubblica, la politica espansionistica degli Asmonei?[36] Il brano dimostra come sia difficile una valutazione univoca dell'antigiudaismo negli ambienti di cultura.

Sono i satirici latini che di più sono indicati come castigatori della cosiddetta superstizione ebraica. In realtà autori come Orazio, Persio, Petronio e Giovenale, che qui non possono essere trattati che sinteticamente,

---

[34] Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* 3,318-319; S. Castelli, *Il terzo libro delle* Antichità Giudaiche *di Flavio Giuseppe e la Bibbia. Problemi storici e letterari*. *Traduzione e commento*, New Press, Como 2002, pp. 317-318.

[35] M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, cit., vol. I, p. 209.

[36] A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1972, vol. II, pp. 860-866.

percepiscono un aspetto della sensibilità religiosa ebraica che, a mio avviso, non sempre ha avuto la debita attenzione. Qui, più che la consueta superstizione orientale, traspare un'introspezione psicologica della sensibilità religiosa del concittadino ebreo più approfondita e meno convenzionale. Orazio sembra sottolineare un fenomeno interno alla comunità che denota familiarità non irrilevante: la preoccupazione di un allontanamento dalle pratiche tradizionali di membri della comunità e di un prevalere di forze centrifughe.

> Hoc est mediocribus illis/ex vitiis unum; cui si concedere nolis,/multa poetarum veniat manus, auxilio quae,/sit mihi: nam multo plures sumus, ac veluti te/Iudaei cogemus in hanc concedere turbam.

Questi versi non indicano necessariamente attività proselitistica, come generalmente si crede, ma, data l'equiparazione con i poeti e il loro spirito di corpo, mostrano che il poeta di Venosa ha percepito un pericolo che le comunità avvertivano[37]: l'allontanamento da quello che Paolo definisce «estraniarsi dalla costituzione di Israele» (Eph 2,12; Col. 1,21). Filone Alessandrino, in effetti, parla di connazionali la cui fede vacilla e umilia l'onore dell'Uno (*De specialibus legibus* 1,54). Egli ancora deplora la non partecipazione alle feste o la soppressione della circoncisione. «Ci si deve prendere cura del buon nome come di un fatto importante […]. Esso spetta a quanti nulla mutano delle leggi patrie» (*De migratione Abrahami* §§ 88; 94; 148; 162 ad esempio)[38]. Il «buon nome» della comunità si regge sull'osservanza della legge. È la parziale o non osservanza a suscitare ironia e maldicenza. L'impegno nella vita pubblica può facilitare il fenomeno. L'episodio di un maggiorente della comunità di Antiochia, narrato da Giuseppe, è un caso estremo: egli cerca con la forza di costringere la comunità a non rispettare il sabato e altre prescrizioni: integrazione totale (*Guerra Giudaica* 7,45). La decisione sofferta dell'allontanamento è espressa da Persio che parla di un personaggio di rango nella Roma dell'età giulio-claudia che è combattuto fra l'ambizione di salire in alto nel *cursus honorum* e lo scrupolo, se non il rimorso, per la disobbedienza alle prescrizioni della Torah. Egli aspira probabilmente alla

---

[37] M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, cit., vol. I, p. 323. L. Troiani, *La rappresentazione dell'ebraismo negli autori latini*, in «Rend. Mor. Acc. Lincei», s. 9, V, 34, 2023, pp. 9-15.

[38] F. Calabi, *Le migrazioni di Abramo in Filone di Alessandria*, in «Ricerche Storico-Bibliche», 2014, pp. 251-267.

carica di pretore e dovrà organizzare una delle feste romane più tradizionali e venerande, quella dei *Floralia*, ma come può questa attività conciliarsi con i comandamenti della legge? Per questo motivo egli avverte questo disagio quando ricorrono festività ebraiche.

> Ius habet ille sui, palpo quem ducit hiantem/cretata ambitio? Vigila et cicer ingere large/rixanti populo, nostra ut Floralia possint/aprici meminisse senes. Quid pulchrius? At cum/Herodis venere dies unctaque fenestra/dispositae pinguem nebulam vomuere lucernae/portantes violas rubrumque amplexa catinum/cauda natat thynni, tumet alba fidelia vino,/ labra moves tacitus recutitaque sabbata palles[39].

Questo disagio è anche espresso in un brano poetico decontestualizzato, contenuto nel *Satyricon* di Petronio. È qui rappresentato un membro della comunità di Roma che, a causa delle sue mancanze nell'applicazione della legge, è espulso dalla comunità e emigrerà dalla città. In questo modo egli non tremerà più di sabato che evidentemente non rispetta. Qui il sarcasmo di Petronio si esplica nel suo immedesimarsi nei severi censori ortodossi della comunità che vigilano sulla pratica dei comandamenti

> Iudaeus licet et porcinum numen adoret/et caeli summas advocet auriculas,/ni tamen et ferro succiderit inguinis oram/et nisi nodatum solverit arte caput,/exemptus populo Graia migrabit ab urbe/et non ieiunia sabbata lege tremet)[40].

Lo stato d'animo indeciso, già sottolineato da Filone, è bene espresso con lo stesso termine (*epamphoterizein*) dal filosofo Epitteto che enfatizza con un proverbio un fenomeno che non deve essergli sconosciuto: quello dell'oscillazione e della mancanza di coerenza fra la professione di fede nella legge mosaica, pure esposta magistralmente, e la pratica concreta di questi precetti così magistralmente espressi. Ancora: il livello d'osservanza della legge poteva variare da una generazione all'altra. Un passo di Giovenale descrive un fenomeno forse poco notato: quello della generazione successiva che muta l'approccio alla fede mosaica. Al padre che rispetta il sabato, adora il nume del

---

[39] M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, cit., vol. I, pp. 435-437; L. Troiani, *La rappresentazione dell'ebraismo negli autori latini*, cit., p. 13.

[40] M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, cit., vol. I, p. 444.

cielo e segue le regole alimentari, astenendosi dalla carne di maiale, subentra il figlio che si circoncide[41]. Tacito, il cui excursus è stato talora definito come un manifesto contro l'ebraismo, osserva però che solo «i peggiori» disprezzano le religioni della propria città. Tutti gli altri mantengono una devozione formale nei riguardi della religione poliade. Anche egli, *quindecemvir sacris faciundis* nella cui giurisdizione rientrava l'introduzione di culti stranieri, non parla di monoteismo ma di un «unico nume» e osserva che gli ebrei concepiscono il divino non con i sensi, ma con la sola mente[42].

Non vorrei essere frainteso e scivolare in un inesistente quadro idilliaco. Non mancano episodi di feroce ostilità: ad esempio, il pogrom del 38 d.C. ad Alessandria (ma il fenomeno nasce da situazioni contingenti come l'impero di Caligola che, secondo Giuseppe, se fosse vissuto ancora, avrebbe annientato la nazione: *Antichità Giudaiche* 19,15), la feroce guerra del 66-73 d.C., l'ostilità di amministratori romani come il prefetto d'Egitto, Aulo Avillio Flacco, Ponzio Pilato, Elio Seiano, ostilità che scandalizza perfino un quietista come Filone. Né si può negare, come traspare dagli *Atti degli Apostoli*, che le comunità nelle città vivono in costante preoccupazione che eventuali innovazioni al loro interno possano scatenare la repressione[43]. La coesistenza delle comunità nella vita cittadina – come spiega Filone di Alessandria – è probabilmente regolata da una sorta di concordato che prevede "diritti comuni con ciascuna città" (*Legatio ad Gaium* 372).Viene naturale ipotizzare che questa situazione possa essere compromessa da disordini o discordie interne. A Tessalonica, per esempio, i capi della comunità esprimono la loro apprensione per la attività di Paolo che potrebbe insospettire i romani. I seguaci di Paolo sono accusati di «mettere sottosopra l'ecumene» (*At* 17,6). Le comunità comunicavano fra loro e a Tessalonica è giunta la diceria di altri fatti analoghi accaduti in altre località. I capi della comunità di Roma avvertono Paolo che dovunque è combattuta la sua *airesis* (*At* 28,21-22). Ancora, nel Vangelo di Giovanni (11,48), i giudei nutrono la preoccupazione che disordini causati da predicatori possano scatenare l'ira dei romani che avrebbero così annientato la nazione e distrutto il tempio. Una lettura degli Atti di Luca rivela bene questa inquietudine che serpeggia nei responsabili delle comunità. L'imperatore Claudio è irritato

---

[41] *Ibidem*, vol. II, pp. 102-107.

[42] L. Troiani, *La rappresentazione dell'ebraismo negli autori latini*, cit., pp. 9-15.

[43] Id., *Gli Atti degli Apostoli: aspetti dell'ebraismo greco-romano*, in «Materia Giudaica», 24, 2019, pp. 631-637.

dal fatto che due ambascerie contrapposte della comunità di Alessandria gli siano state inviate[44].

Ma è difficile trovare nell'intellettualità greca parole di violenta offesa.

Questi esempi ovviamente non esauriscono la complessità del tema ma cercano di suggerire un approccio alla tematica più sfumato.

[44] *Corpus Papyrorum Judaicarum*, edited by V.A. Tcherikover, A. Fuks, M. Stern, cit., vol. II, n. 153, n. 156.

Acc. Sc. Torino
Quaderni, 45 (2025), 25-42

Relazioni pericolose. La Chiesa cattolica e le comunità giudaiche nella storia dell'Europa religiosa

Giovanni Filoramo*

Considerazioni introduttive

Affrontando un tema complesso e delicato, e pericolosamente privo di confini, quale quello che mi è stato richiesto di trattare, sono inevitabili, a scanso d'equivoci, alcune precisazioni e delimitazioni iniziali. Se pare indubbio che l'antisemitismo moderno di tipo razziale non sarebbe esistito senza l'antigiudaismo teologico millenario della Chiesa, pare, però, problematico, come ha fatto recentemente uno specialista della levatura di Peter Schäfer, parlare di un antisemitismo millenario, che si forma nell'antichità in ambiente pagano, per la precisione nell'Egitto ellenistico, per poi, attraverso la sua variante religiosa cristiana, attraversare i secoli della storia europea, concretizzandosi, infine, come antisemitismo politico su base razziale, negli ultimi decenni dell'Ottocento: il rischio, a mio parere, è di perdere in questo modo di vista la specificità dell'antigiudaismo cristiano, che ha radici ideologiche e teologiche[1]. Ad avviso di Schäfer, infatti, se si accetta la sua linea interpretativa, diventa inutile, se non pericoloso, distinguere tra

> «antigiudaismo», inteso come espressione specificamente cristiana dell'antisemitismo, e «antisemitismo», inteso come la sua moderna variante etnico-razzista. Non credo che questi due aspetti possano

* Accademia delle Scienze di Torino; giovanni.filoramo@unito.it

[1] Poiché il termine 'antigiudaismo', derivato dall'aggettivo 'antigiudaico', è stato coniato nei primi anni del secondo dopoguerra, quando la questione del rapporto tra la tradizione antiebraica della Chiesa e la Shoah si pose con forza all'attenzione degli studiosi, sarebbe probabilmente più corretto, sul lungo periodo, parlare di ostilità antiebraica della Chiesa. Ma ormai il termine è diventato di uso comune. Né parlare di giudeofobia, come ha fatto Schäfer in un suo precedente lavoro (P. Schäfer, *Judeophobia. Attitudes towards the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge 1998; trad. it. *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Roma, Carocci, 2004) contribuisce a chiarire la questione terminologica.

> essere distinti nettamente – anzi, essi s'intrecciano e si sovrappongono continuamente –, e neppure condivido l'opinione secondo cui l'uno (l'antigiudaismo) sia stato poi sostituito dall'altro (l'antisemitismo). Tale distinzione è da scartare già solo per il fatto che esclude del tutto l'antisemitismo precristiano[2].

La storia delle interpretazioni dei rapporti tra antigiudaismo come odio con radici religiose verso l'ebreo e l'ebraismo e l'antisemitismo moderno con radici razziali, politiche e socioeconomiche ha conosciuto un tipico pendolo interpretativo[3]. Mentre già autori come Horkheimer e Adorno, negli anni '40 del secolo scorso, avevano privilegiato il secondo, sottolineando la discontinuità a discapito della continuità, di contro, autori come Leon Poliakov, negli anni '60 del Novecento, avevano privilegiato il primo, sottolineando la continuità. Successivamente, negli anni '70, sull'onda lunga delle teorie della secolarizzazione, prevalse un'impostazione attenta agli aspetti socioeconomici e politici, portata, di conseguenza, a trascurare la dimensione religiosa. Col volgere del millennio e la ricomparsa sulla scena pubblica delle religioni, si è ritornati a porre attenzione all'importanza della dimensione religiosa. Una migliore conoscenza del ruolo dell'antigiudaismo tipico della millenaria tradizione della Chiesa cattolica nel sorgere dell'antisemitismo di fine Ottocento ha indotto profondi conoscitori del fenomeno come Giovanni Miccoli a correggere il tiro e a parlare, più che di un'antitesi o di un passaggio di consegne, di una situazione fluttuante, rivalutando in questo modo il ruolo dell'antigiudaismo religioso tipico della Chiesa cattolica nella nascita del moderno antisemitismo:

> In effetti il punto fondamentale che tale contrapposizione ignora o considera del tutto secondario è dato dal fatto che tra Ottocento e Novecento non ci si trova di fronte solo ad un antisemitismo politico secolarizzato ma anche ad un antisemitismo politico che si riallaccia organicamente alla tradizione cattolica e si presenta come parte integrante di partiti e di movimenti cattolici, sorretti da una capillare campagna di stampa[4].

---

[2] P. Schäfer, *Kurze Geschichte des Antisemitismus*, C.H. Beck, München 2020; trad. it. *Storia dell'antisemitismo*, Donzelli, Roma 2022, p. 13.

[3] Cfr. l'*Introduzione* di U. Wyrwa, *Come si crea l'antisemitismo. La stampa cattolica italiana tra Ottocento e Novecento: Mantova, Milano, Venezia*, Giuntina, Firenze 2020.

[4] C. Brice e G. Miccoli (a cura di), *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique, fin 19°-20° siècle*, École française de Rome, Roma 2003, p. 372.

Pur consapevoli di questo delicato intreccio, rimane il fatto che la differenza tra queste due categorie è profonda. Nel primo caso, nella polemica di radice antigiudaica, l'ebreo è combattuto fino a che resta tale e non sceglie la conversione. Nel secondo caso, l'ebreo resta tale qualsiasi sia la religione che professa (o non professa). Nel primo caso, l'ebreo è oggetto di ostilità per quello che crede, nel secondo caso per quello che è. Nel primo caso, l'identità ebraica è provvisoria, soggetta a mutazioni. Nel secondo, è definitiva, naturale. Sono due diversi paradigmi interpretativi dell'identità ebraica, che tuttavia hanno presentato nella storia sovrapposizioni e intrecci, rendendo difficile agli studiosi tracciare linee di confine nette e ben delimitate.

In conclusione di queste rapide osservazioni introduttive, lasciando da parte ogni questione relativa alla definizione di antisemitismo[5], dovendo parlare dell'antigiudaismo tipico della tradizione della Chiesa cattolica, farò mia la definizione proposta da Piero Stefani in un suo lavoro del 2004, in cui egli osservava come il termine sia definitivamente entrato nell'uso corrente a designare «un'opposizione nei confronti degli ebrei sostenuta da un'ideologia religiosa e diretta in particolar modo contro la forma assunta dall'ebraismo in epoca postbiblica»[6], cioè contro quello che si designa con l'etichetta di giudaismo. Così delimitata, la riflessione che segue mira a rileggere alcuni aspetti fondamentali del rapporto tra Chiesa e comunità ebraiche a partire dal modo in cui esso si è posto fin dalle "origini" e cioè prima nei testi del Nuovo Testamento, poi nella riflessione dei Padri, infine in epoca medievale. Il mio intervento si articola, di conseguenza, in tre parti. Dopo una prima parte dedicata al problema dell'antigiudaismo nei testi del Nuovo Testamento, segue una seconda parte relativa all'antigiudaismo della Chiesa antica in cui, accanto al sorgere di una vera e propria letteratura *adversus judaeos*, una cesura fondamentale è costituita, a partire da Costantino, dalla presenza di un Impero in cui gli imperatori sono in genere cristiani, si afferma un nuovo tipo di legislazione imperiale sempre meno favorevole agli ebrei e, come insegna lo scontro tra Ambrogio e Teodosio a proposito della sinagoga di Callinico,

---

[5] Cfr. G. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, University of California Press, Berkeley 1990; Id., *History, Religion, and Antisemitism*, University of California Press, Berkeley 1990; M. Ghiretti, *Storia dell'antigiudaismo e dell'antisemitismo*, Bruno Mondadori, Milano 2001; B. Waldenegg, *Antisemitismus: "Eine Gefährliche Vokabel"? Diagnose eines Wortes*, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Weimar 2003; trad. it. *Antisemitismo. Diagnosi di una parola*, Firenze, Giuntina, 2008; A. Rosenbaum, *L'antisémitisme*, Bréal, Paris 2015; P.-A. Taguieff, *L'antisémitisme*, PUF, Paris 2015; St. Beller, *L'antisemitismo*, Il Mulino, Bologna 2019 (ed. per kindle).

[6] P. Stefani, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 11.

l'antigiudaismo acquista una nuova valenza politica. Nella terza parte, infine, accennerò al modo in cui, nel corso del basso Medioevo, la tradizionale posizione "annessionistica" della Chiesa cede progressivamente il passo a una politica "esclusivista"[7].

Per quanto l'oggetto sia rischiosamente vasto, si tratta comunque di una riflessione che si svolge entro confini precisi. Essa non concerne né le relazioni concrete tra cristiani ed ebrei né la storia, per altro ben nota, dell'antigiudaismo cristiano né tanto meno osa anche solo sfiorare il problema – per altro decisivo nella prospettiva che ci interessa in questa sede – del modo in cui queste "relazioni pericolose" vengono periodizzate e interpretate oggi nella prospettiva dei Jewish Studies. Partendo da un punto di vista tradizionale e cioè quello della condizione ebraica nella società europea prima dell'emancipazione alla luce e quasi come diretta conseguenza delle posizioni dottrinali, giuridiche e politiche della Chiesa cattolica, essa mira a rileggere alcuni aspetti fondamentali di questo rapporto in un'ottica più dinamica, quale contributo alla storia non di un' Europa cristiana, ma religiosa[8]. Nella storia dell'Europa religiosa, infatti, i rapporti tra Chiesa romano-cattolica e comunità giudaiche costituiscono indubbiamente un capitolo importante. E questo, non soltanto in una prospettiva teleologica che rilegga questi rapporti alla luce dei tragici eventi della Shoah, ma più in generale in una prospettiva di storia religiosa che, sfuggendo alle secche di letture confessionali, voglia dar conto, nella sua complessità dinamica e conflittuale, della concreta realtà storica soggiacente a quel binomio deviante – radici giudaico-cristiane dell'Europa – di cui tanto si è discusso alcuni anni orsono a proposito del preambolo della Costituzione europea[9]. Se è difficile negare che in buona parte la storia dell'Europa religiosa coincide con la storia del cristianesimo e delle chiese cristiane, pare altrettanto evidente che questa storia si è fatta attraverso confronti continui e dinamiche complesse di interrelazione con altre realtà religiose, a partire appunto da quella ebraica. Soltanto il confronto con la presenza – ora sullo sfondo dell'immaginario socioreligioso ora al centro della realtà politica e

---

[7] La bibliografia sul tema è incontrollabile. Mi limiterò di conseguenza a citare le opere che mi sono sembrate più utili. Una visione complessiva recente utile è in *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio intraecclesiale*, Città del Vaticano, 2000.

[8] Cfr. H.G. Kippenberg, J. Rüpke e K. von Stuckrad (a cura di), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, 2 voll., Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2009 e quanto osservo in *Is a Europäische Religionsgeschichte possible? About a Recent Book*, in «Historia Religionum», 3, 2011, pp. 119-122.

[9] Cfr. per ultimo S. Lesti, *Il mito delle radici cristiane dell'Europa. Dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Einaudi, Torino 2024.

sociale – di alterità religiose alternative a quella cristiana come quella ebraica è in grado di restituire alla storia dell'Europa religiosa il suo giusto profilo.

1. Il problema delle "origini": l'antigiudaismo nei testi del Nuovo Testamento

La storia dei rapporti tra Chiesa cattolica ed ebrei ha conosciuto in sostanza tre fasi[10]. Un primo periodo, che arriva fino alla Riforma, è caratterizzato da un duplice atteggiamento di accettazione e di rifiuto da parte dell'istituzione ecclesiastica; un secondo periodo, che coincide con la prima età moderna, è contraddistinto dall'entrata in scena delle chiese protestanti, che mettono in moto, per reazione, un processo di irrigidimento e di chiusura nella cosiddetta Chiesa della Controriforma; il terzo periodo, infine, inaugurato dall'emancipazione, è dominato dall'emergere dell'antisemitismo a base razziale, culminato nella Shoah. Questa periodizzazione, legata a fattori storici importanti come, da un lato, la Riforma, dall'altro, l' emancipazione e l'emergere dell'antisemitismo, deve essere incrociata con un'altra, che articola questo rapporto, per quanto riguarda la fase precedente l'emancipazione, in sostanza in due periodi, individuando il punto discriminante nell'abbandono della tradizionale politica ecclesiastica di protezione degli ebrei. Questo periodo da alcuni è individuato già nel XII-XIII secolo[11], mentre altri sottolineano la centralità del XVI secolo[12]: il Cinquecento, infatti, costituirebbe il primo momento in cui nella Chiesa cattolica avrebbero trovato spazio teorie organizzate sull'espulsione degli ebrei non dall' uno o dall'altro paese, ma dalla società cristiana in quanto tale. Quel che accomuna queste differenti interpretazioni storiografiche è, comunque, un punto decisivo e cioè la convinzione che, malgrado il suo antigiudaismo, la Chiesa medievale costituì a lungo il baluardo giuridico che permise agli ebrei, nonostante pogrom, persecuzioni ed espulsioni, una convivenza difficile all'interno della *societas christiana* dell'Europa medievale.

---

[10] In quello che segue riprendo in parte, con adattamenti e aggiornamenti, un mio precedente contributo: *Dangerous Liaisons: the Roman Catholic Church and the Jewish communities in the history of religious Europe*, in «Historia Religionum. An International Journal», 2, 2010, pp. 103-114

[11] Cfr. p. es. R. Chazan, *Daggers of Faith: Thirteenth Century Christian Missionizing and Jewish Response*, University of California Press, Berkeley 1989.

[12] Cfr. p. es. K.R. Stow, *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*, Harvard University Press, Cambridge 1992-1994.

Fino a che punto la storia di questi rapporti e dell'antigiudaismo cristiano è stata condizionata dai testi del Nuovo Testamento, dalla loro interpretazione e dalla storia della loro recezione? Gli scritti neotestamentari coprono un arco cronologico molto ampio. Si va dal documento più antico, la I Tessalonicesi scritta da Paolo nel 50/51, al Vangelo di Giovanni, redatto probabilmente all'inizio del II secolo. Mentre, dunque, le lettere autentiche di Paolo sono state redatte prima del 70 e cioè della presa di Gerusalemme da parte dell'esercito di Tito con la conseguente distruzione del Tempio – una data epocale, com'è ben noto, nella storia dell'ebraismo – i vangeli canonici, a partire dal più antico, quello di Marco, sono stati redatti dopo il 70 e tendono a rileggere questi eventi come una giusta punizione inviata da Dio contro gli ebrei in quanto popolo deicida, in una progressione di negatività che cresce col tempo e che riflette, almeno in parte, la nuova situazione in cui si sono venute a trovare le comunità dei seguaci del Cristo espulse dalle sinagoghe e costrette, di conseguenza, sulle orme di Paolo, a rivolgere l'annuncio evangelico sempre più ai gentili. Si va, così, dal vangelo di Matteo, che presenta gli ebrei come popolo deicida, consapevolmente e collettivamente responsabile di questo misfatto anche per tutti gli ebrei che verranno dopo di loro; al vangelo di Giovanni, che colloca la sua durissima condanna degli ebrei "figli del diavolo" (8, 44) sullo sfondo di una battaglia cosmica a sfondo dualistico per la vita e per la morte tra chi accetta il Figlio di Dio e la sua rivelazione e chi lo rifiuta. Queste immagini degli ebrei presenti nel vangelo di Giovanni, al pari delle rappresentazioni dei farisei ipocriti e dell'odio collettivo dell'intero popolo ebraico nei confronti di Gesù presenti nel Vangelo di Matteo, si sarebbero ben presto impresse in modo indelebile nell'immaginario collettivo delle generazioni successive, nel corso del tempo sviluppando una vita propria e dinamiche sempre più difficili da controllare, slegate dalle circostanze storiche[13].

Ma l'autore neotestamentario più significativo per la storia del successivo antigiudaismo cristiano è, in realtà, Paolo. Entrambe le posizioni della Chiesa cattolica nei confronti degli ebrei che ne hanno caratterizzato in seguito la storia fino in epoca moderna – che, con qualche forzatura, potremmo chiamare per chiarezza espositiva "inclusivista" ed "esclusivista" –, trovano, infatti, giustificazione scritturistica e alimento teologico in due atteggiamenti a prima vista antitetici verso Israele presenti in due lettere di Paolo: da un lato, Romani 9-11, dall'altro, Galati 4-5 e I Corinti 10[14]. Mentre nella Lettera ai Romani

---

[13] Cfr. P. Schäfer, *Storia dell'antisemitismo*, cit., cap. 2.

[14] K.R. Stow, *La Chiesa e gli Ebrei da S. Paolo a Pio IX*, in *Il Cristianesimo. Grande atlante*, vol. I:

Paolo conserva un atteggiamento di apertura verso i confratelli ebrei in vista della loro conversione finale, considerando, sullo sfondo escatologico della imminente parusia del Signore, la loro presenza necessaria, nelle altre due lettere, mosso da considerazioni pratiche legate ai pericoli che possono venire ai seguaci di Cristo dal fatto di condividere la commensalità con gli ebrei con il rischio di contaminazione della fede, l'apostolo disegna i confini di una loro discriminazione ed esclusione in nome di una pretesa purità della comunità cristiana: una posizione che egli aveva espresso chiaramente alcuni anni prima già nella I Tessalonicesi 2, 14-16, là dove compaiono, insieme all'accusa tradizionale di avere messo a morte il Signore Gesù come profeta (non come Figlio di Dio), quelle accuse di empietà e misantropia caratteristiche del classico stereotipo antigiudaico pagano.

2. L'antigiudaismo della Chiesa antica

Venendo ora al secondo punto, l'antigiudaismo della Chiesa antica, mi limiterò ad alcune notazioni generali, approfondendo soltanto il caso di Agostino per la rilevanza decisiva che la sua complessa posizione ha avuto nella storia della Chiesa medievale. La letteratura cristiana *adversus judaeos*[15] nasce nel corso del II secolo, il secolo decisivo per il formarsi di una vera e propria religione cristiana e di una chiesa istituzionale, nel contesto di quella che è stata chiamata "teologia della sostituzione" e cioè di quella decisiva operazione di degiudaizzazione delle scritture ebraiche attraverso il ricorso al metodo dell'allegoria, che porta a rileggerle come profezia cristologica: nelle profezie agisce il Figlio di Dio preesistente, che le porterà a compimento incarnandosi come il messia atteso da Israele. I cristiani diventano, in questo modo, il *verus Israel*, che nel piano salvifico divino prende il posto del vecchio Israele, legato all' osservanza della legge e dei precetti e che, come aveva sottolineato Paolo, in questo modo si è autoescluso dalla grazia apportata dal Cristo[16].

Questa letteratura, che ha il suo *incipit* nella Lettera di Barnaba, scritta in Egitto da un autore sconosciuto prima della rivolta di Bar Kokhba e che può essere letta come una summa del modo di interpretare le scritture ebraiche trasformandole nell'Antico Testamento dei cristiani, ha una caratteristica di

---

Dalle origini alle Chiese contemporanee, a cura di R. Rusconi, Utet, Torino 2006, pp. 284-313, p. 294.

[15] Cfr. in generale G. Gardenal, *L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale*, Morcelliana, Brescia 2001.

[16] Il lavoro di riferimento rimane quello di M. Simon, *«Verus Israel». Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain*, *(135-425)*, E. De Boccard, Paris 1983 (I[a] ed. 1948).

fondo importante. Essa non ha in genere di mira ebrei e comunità ebraiche concrete e contemporanee ai vari autori, ma un popolo giudaico astratto e atemporale o, meglio, appartenente al passato. E questo, perché le varie polemiche antigiudaiche perseguono essenzialmente uno scopo interno alle comunità cristiane: esse si rivolgono soprattutto a quei cristiani che, dal punto di vista di questi autori, continuano ad essere affascinati da credenze, pratiche ed usanze ebraiche. Come ha sintetizzato felicemente David Nirenberg nella sua storia dell'antigiudaismo, qualunque fosse stata la sua origine nel movimento primitivo di Gesù, la logica dell'inimicizia giudaica nel II, III e IV secolo trasse forza non dal conflitto tra cristiani e giudei, ma dai conflitti di cristiani contro altri cristiani[17].

Inoltre, col passar del tempo e il crescere in importanza del dibattito teologico trinitario, in questa letteratura un ruolo sempre più importante recitarono le controversie dottrinali relative al rapporto del Figlio col Padre, che culminarono all'inizio del IV secolo nella controversia ariana e nel Concilio di Nicea del 325. L'esempio più evidente di ciò è offerto dalle famigerate *Otto omelie contro gli ebrei* predicate ad Antiochia nel 386-387 da Giovanni Crisostomo quando era ancora presbitero, che possiamo considerare l'apice delle accuse mosse dai Padri della chiesa contro i giudei. All'epoca in Antiochia, una città caratterizzata da un vivace pluralismo religioso, era presente un'importante comunità ebraica. L'intenzione originaria di Crisostomo era di predicare contro i cosiddetti anomei (dal greco *an-homoios*, «differente, dissimile»), un gruppo ariano radicale che rifiutava la formula nicena dell'identità del Figlio con il Padre. Egli decise in seguito di fare i conti con gli ebrei in generale, dato che, a suo modo di vedere, le due questioni erano legate tra loro, dal momento che una posizione radicale come quella anomea finiva per vedere il Cristo come una semplice creatura, per quanto eccezionale, e dunque non si discostava in sostanza dalla posizione di quei gruppi cosiddetti giudeocristiani che, pur accettando la messianicità di Gesù, ne negavano la natura divina. Nel suo dichiarato e sincero odio per gli ebrei il Crisostomo condensa il problema di fondo che questa letteratura affronta: una genuina preoccupazione per l'attrazione esercitata da un ebraismo a lungo creduto superato e che egli vede risorto negli ariani, ma prima ancora, il timore che feste e pratiche ebraiche, in una città come Antiochia condivise anche da chi ebreo non era, potessero costituire un elemento di fascino e pericolosa attrazione per non pochi dei suoi parrocchiani. Si tratta di un ebraismo non di facciata o puramente ideologico,

---

[17] D. Niremberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, Norton, New York 2014; trad. it. *Antigiudaismo. La tradizione occidentale*, Viella, Roma 2016, p. 75.

che alla fine del IV secolo, in un Impero ormai cristiano, si poteva pensare appartenesse ormai al passato, ma che in realtà continuava a costituire una spina nel fianco della Chiesa cristiana[18]. Crisostomo sintetizza questa situazione osservando che, se le abitudini dei giudei fossero venerabili e nobili, quelle dei cristiani sarebbero false. Ma quelle cristiane non possono che essere vere, per cui quelle dei giudei non potranno che essere piene di menzogna (*Omelia* I).

L'ultima caratteristica di questa letteratura antigiudaica che merita di essere sottolineata è legata alla cosiddetta svolta costantiniana e all'avvento, nel corso del IV secolo, di una Chiesa imperiale, in parallelo con l'imporsi, a partire dallo stesso Costantino, di una legislazione imperiale romana che si fa carico sempre più delle esigenze della Chiesa nella sua lotta contro i pagani, gli eretici ma anche gli ebrei. Si trattava ora di ridefinire i rapporti di questa Chiesa con lo Stato cristiano, come dimostra il caso ben noto, e su cui non è il caso di insistere, di Ambrogio e del suo scontro con l'imperatore cristiano niceno Teodosio a proposito della distruzione della sinagoga di Callinico. La sovranità cristiana esige l'espulsione completa del giudeo. Sostenendo che la Chiesa ha il potere di escludere i giudei dalla protezione della legge, Ambrogio mirava a stabilire una gerarchia della sovranità nella politica cristiana. In questo modo, con l'esclusione o l'espulsione dei giudei era possibile asserire nel modo più chiaro la supremazia della legge celeste su quella terrena nella politica dell'Impero cristiano. Anche se ora non è possibile affrontare la questione della legislazione imperiale, possiamo concludere questa rapida disamina sottolineando come durante tutto il Medioevo

> le affermazioni a favore o contro gli ebrei continuarono ad essere alimentate dalla teologia cristiana incentrata sul Nuovo Testamento e sul magistero dei padri della Chiesa, per poi entrare nella legislazione degli imperatori cristiani della tarda antichità. Tutto ciò che i teologi e i legislatori (ecclesiastici e statali) del Medioevo hanno formulato è ancorato nella teologia e nella legislazione della Chiesa delle origini[19].

---

[18] Sulla situazione degli ebrei nell'Impero romano, oltre al classico J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, vols. I-II, P. Geuthner, Paris 1914, cfr. L. Cracco Ruggini, *Gli ebrei in età tardoantica. Presenze, intolleranze, incontri*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011; R. Kalmin e S. Schwartz (a cura di), J*ewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, Peeters, Leuven 2003; M. Goodman, *A History of Judaism*, Penguin, London 2017; trad. it., *Storia dell'ebraismo*, Einaudi, Torino 2019, pp. 249 ss.

[19] P. Schäfer, *Storia dell'antisemitismo*, cit., p. 139.

In questa letteratura, come ho già ricordato, un posto a parte occupa Agostino[20]. Il vescovo d'Ippona rilegge il ruolo degli ebrei all'interno della sua prospettiva di storia della salvezza che, sulle orme di Paolo, contrappone l'età della Legge, in cui l'umanità è vissuta fino a Cristo, all'età della grazia, da lui inaugurata. Ogni parola della vecchia Legge era letteralmente buona, anche se i cristiani dovevano fare ricorso all'allegoria se volevano ricuperarne la dimensione salvifica. La venuta di Gesù mise fine alla Legge come mezzo salvifico, ma non la condannò. I giudei diventano, in questo modo, i migliori garanti della sua verità. Sconfitti, essi sopravvivono per due ragioni: la prima è che la loro esistenza depone contro tutti coloro che sostengono, come il manicheo Fausto, che le antiche scritture erano false o falsificate. La seconda è lo stato di miseria della loro esistenza, che depone contro coloro che potrebbero sostenere – come fanno i giudei e i pagani – che Gesù non fosse il messia. Come i fossili per i naturalisti, la presenza continua dei giudei su questa terra è una prova della prima fase, ora superata, dell'evoluzione della salvezza.

Importante, in questa prospettiva, è l'esegesi che Agostino fornisce del delitto di Caino. Infatti, nella sua polemica contro il manicheo Fausto, egli confronta la situazione dei giudei a quella di Caino dopo l'uccisione di Abele osservando:

> Allora Caino disse […]: «Io sarò ramingo e fuggiasco su questa terra e chiunque mi incontrerà mi ucciderà» […]. Ma il Signore disse: «Chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte». Cioè non di morte carnale morrà l'empia razza carnale dei giudei. Così alla fine di sette giorni di tempo la continua preservazione dei giudei sarà una prova per i credenti cristiani della ben meritata soggezione di quelli che […] misero a morte il Signore (*Contro Fausto*, 12, 9-13).

Agostino è ritornato in seguito più volte su questa interpretazione. Così, in un passo dell'*Esposizione sui Salmi* 59,17-19, rielaborando la metafora dei due vasi di Romani 9, 22, uno di misericordia e l'altro di ira, ha visto nei vasi di ira i nemici di Dio, i giudei, distrutti spiritualmente ma preservati nella carne (ma come "uomini morti"), perché la sua sovranità fosse conosciuta. Esiliati, eppure presenti ovunque, conquistati ma pur sempre una nazione distinta, nemici di Dio che, però, aderivano alla sua Legge, i giudei servivano come la prova migliore della natura della sovranità di Cristo sul mondo e

---

[20] Cfr. B. Blumenkranz, *Augustin et les juifs. Augustin et le judaïsme*, in «Recherches Augustiniennes», I, 1958, pp. 225-241; P. Fredriksen, *Augustine and the Jews. A Christian defense of Jews and Judaism*, Doubleday, New York 2008.

ovunque come lezione agli eretici. Per questo il salmista cantava: «Non uccideteli». E per questo (come aveva detto precedentemente nel *Contro Fausto*), Agostino osserva che «nessun imperatore o monarca che trovi sotto il suo governo il popolo con questo marchio [di Caino] li uccide ossia li fa cessare di essere giudei, separati per la loro osservanza e diversi dal resto del mondo». Ancora verso la fine della sua vita, nel libro XVIII del *De civitate Dei*, 46-47, il vescovo di Ippona, sulla base di Romani 9-11, tenta di dare un significato positivo a questa presenza. Gli ebrei, infatti, con le loro scritture, testimoniano, presso tutti i popoli dove è presente la Chiesa, che i cristiani non hanno inventato le profezie relative al Cristo. Ne consegue che la posizione degli ebrei è, nel contempo, di reietti e di testimoni della verità del cristianesimo: devono soffrire, ma non devono essere eliminati, sia perché questo è il ruolo loro assegnato da Dio nel suo piano salvifico sia perché, come afferma Paolo, alla fine dei tempi «tutto Israele sarà salvato» (Rom. 11, 25.26.30).

A prescindere ora dalla valutazione dell'interpretazione di Agostino, riletta ad esempio in modo positivo da Paula Fredriksen[21], il problema che ci deve interessare è quello della sua recezione. Il vescovo di Ippona era anche l'autore di un *Adversus Judaeos* in cui, sintetizzando la precedente tradizione della letteratura cristiana antigiudaica, aveva fissato il ruolo dell'ebreo come simbolo della carnalità, del peccato e della punizione: un ebreo astorico, legato alla morta lettera della Scrittura, prigioniero dei suoi rituali. Si trattava di un ebreo che aveva poco o nulla a che fare con gli ebrei della diaspora disseminati nell'Impero romano, dal momento che, com'è tipico di questa letteratura antigiudaica, il bersaglio polemico era prima di tutto interno e cioè il pericolo rappresentato dai cristiani giudaizzanti[22]. D'altro canto, si trattava di un'immagine gravida di conseguenze per i successivi rapporti tra la Chiesa medievale e gli ebrei. Questa teoria si fondava sulla visione degli ebrei come capsari e cioè i vecchi schiavi incaricati di portare i libri di scuola dei ragazzi: essi portavano testimonianza della vera fede attraverso la loro sconfitta, che li aveva trasformati in servi, "schiavi", a differenza del cristiano, libero.

---

[21] P. Fredriksen, *Augustine and the Jews*, cit.

[22] Cfr. J. Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California Press, Berkeley 1999, p. 23: «bound by the dead letter of his law, blind to the correct interpretation of the Bible, and trapped in the rituals of the Scripture. This type of Jew never actually existed. It certainly diverged fundamentally from those living Jews who were to be found throughout the Roman Empire. But this figure had decisive implications for the Christian view of Jews and Judaism. It legitimated the Jewish presence in Christendom, even if that was one of servitude and dispersal […] this image of the Jew anchored a general Christian indifference towards post-biblical Judaism».

Sull'importanza di queste posizioni di Agostino nei rapporti tra Chiesa medievale e giudaismo esiste un ampio consenso tra gli studiosi, anche se si possono portare vari argomenti a sostegno della tesi che questo ruolo sia stato meno positivo e, in ultima analisi, rilevante di quel che tradizionalmente si sostiene. La sua teoria della "testimonianza", ad esempio, non riesce a chiarire la politica di conversione forzata tipica di molti vescovi del primo Medioevo, né su questa base si può spiegare un insieme di testimonianze legate al problema della contaminazione rituale di cui vengono accusati gli ebrei. La teoria della "testimonianza", infine, recava in sé un'ambivalenza che, in casi determinati, poteva portare ad accentuare l'elemento negativo: quando Tommaso, nella *Summa teologica* (IIa – IIae, *quaestio* 10), fa riferimento alla «testimonianza ebraica», lo fa in quanto vede in essa lo strumento per la punizione per il peccato e per la mancanza di fede, di ragione e persino di umanità.

3. Cenni sul rapporto tra Chiesa ed ebrei nel periodo medievale

Con Tommaso, però, siamo nel XIII secolo e cioè in quel secolo che viene visto da alcuni, insieme con il XII, come il periodo di svolta nella politica della Chiesa medievale verso gli ebrei[23]. L'importanza di questa svolta, sulla quale ritornerò tra poco, dipende anche dal modo in cui si valuta il precedente rapporto nel primo Medioevo, per lo più interpretato come di sostanziale tolleranza, in realtà non privo di molte ombre. La tradizione di conversioni forzate e di apostasia tipica del periodo visigoto, infatti, in un'altalena di speranze ed angosce, era destinata a continuare.

La riscoperta delle lettere di Gregorio Magno nel 938 segnò una svolta. Il suo epistolario, infatti, oltre a costituire una fonte per ricostruire la geografia del popolamento giudaico italiano, sia pure parziale e dei territori non ancora invasi dai Longobardi[24], è una testimonianza concreta di quella *discretio* teorizzata nei suoi atti di governo e praticata dal pontefice nei suoi rapporti con gli ebrei. Le raccolte di canoni incorporarono queste lettere, avvalorandone giuridicamente il contenuto. Esse sostenevano il diritto degli ebrei di vivere in pace all'interno della società cristiana; inoltre, alcuni dei testi inclusi in queste

---

[23] Cfr. in generale G. Dahan, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen âge*, Albin Michel, Paris 1991; trad. it. *La disputa antigiudaica nel Medioevo cristiano*, Ecig, Genova 1993.

[24] Cfr. S. Palmieri, *Cristiani ed Ebrei nell'Italia meridionale tra antichità e medioevo*, UniorPress, Napoli 2021.

raccolte canoniche ammonivano che battezzare a forza o uccidere un ebreo significava distruggere un'immagine di Dio e, con ciò, la speranza di una futura conversione. Per quanto riguarda il privilegio degli ebrei, e in particolare la protezione dalla conversione forzata, venne diffondendosi un consenso sempre più ampio. Ma questo è soltanto un volto della medaglia. Queste raccolte avanzavano, nel contempo, la necessità del controllo: mentre riconoscevano l'umanità degli ebrei, esse esprimevano anche la preoccupazione per una possibile corruzione sociale da loro fomentata. Fu questo bilanciare privilegio e controllo a caratterizzare, alla fine, la politica ecclesiastica, mettendo in moto la necessità di trovare un punto di equilibrio tra una politica di protezione ispirata alla posizione inclusivista della Lettera ai Romani e una politica più minacciosa di condanna, di persecuzione e di espulsione, mossa dalle preoccupazioni concrete della Lettera ai Galati. Insomma, la natura bifronte della coesistenza di protezione e oppressione/persecuzione è la caratteristica saliente del rapporto tra cristiani ed ebrei nel Medioevo[25].

Questo pendolo interpretativo entra in crisi a partire dal XII secolo, in concomitanza con fattori culturali più generali, ma, ancor prima, con il processo accentratore messo in atto da Gregorio VII con la cosiddetta riforma gregoriana, che doveva avere profonde ripercussioni anche sul rapporto della Chiesa con gli ebrei. Un primo elemento di svolta è rappresentato dalla diversa percezione sociale che si incomincia ad avere degli ebrei, destinata ad influenzare anche il punto di vista ecclesiastico[26]. È soltanto, però, con il XII secolo che in ambiente canonistico, da Graziano ai suoi commentatori, ci si incomincia ad interrogare sull'assenza di ruolo civico degli ebrei[27]. I papi, da Innocenzo III a Gregorio IX, fissano poi, secondo lo schema agostiniano, i termini teologici di questa difficile convivenza[28]. Il risultato è che gli ebrei vengono catalogati come soggetti pubblicamente presenti, ma, tuttavia, delegittimati dal punto di vista procedurale, secondo una logica già all'opera nel codice giustinianeo. Il prodotto finale di questo processo canonistico è la figura di un ebreo al tempo

---

[25] Cfr. in generale B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les Juifs et le judaïsme*, Mouton, Paris 1963; J. Cohen (a cura di), *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Harrassowitz, Wiesbaden 1996; R. Ben-Shalom, *Medieval Jewry in Christendom*, in *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, M. Goodman (a cura di), Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 153-192.

[26] Per i documenti cfr. S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1990.

[27] Cfr. G. Todeschini, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 176-177.

[28] Cfr. E.A. Synan, *The Popes and the Jews in the Middle Ages*, MacMillan, New York 1965.

stesso dentro e fuori la città dei cristiani: fuori a causa della sua infamia quasi di scomunicato, di parente stretto dell'eretico, per cui egli è escluso dai pubblici uffici e non può testimoniare contro i cristiani in materia penale; dentro dal punto di vista del suo ruolo "economico" e contrattuale, che lo autorizza ad agire legalmente.

Questo mutamento era legato al fatto che l'Europa stava conoscendo una profonda trasformazione economica, sociale e culturale che, tra l'altro, la portò ad entrare in contatto con il mondo non cristiano anche attraverso eventi traumatici come le crociate. In questo contesto di allargato confronto con l'alterità anche religiosa la figura tradizionale dell'ebreo "ermeneutico" e cioè invenzione ad uso interno del pensiero polemico cristiano, perdeva inevitabilmente di rilevanza. Ora in discussione erano gli ebrei concreti delle rispettive comunità, che si trovavano a partecipare i loro tradizionali tratti riprovevoli con un'alterità sociale negativa in via di progressiva estensione, dagli eretici ai lebbrosi, dai vari tipi di marginali ai musulmani: un'alterità sociale che minacciava in vari modi di voler mettere in pericolo la *societas christiana*[29]. A ciò contribuì anche l'emergere di forme nuove di razionalismo: il cristianesimo, in quanto religione del *Logos*, esigeva che tutti gli uomini fossero cristiani; chi si ostinava a non esserlo, rischiava di cadere nella sfera minacciosa dell'irrazionale, in pericolosa compagnia di bestie ed animali, se non legato alla stessa potenza demoniaca[30]. Erano così gettate le basi per la costruzione della figura di un ebreo come essere irrazionale, pronto a perpetrare i peggiori crimini. Al termine di questo processo di demonizzazione, più o meno rapido secondo i paesi e i luoghi, si arrivò a una situazione giustamente definita da Gilbert Dahan "schizofrenica"[31]. Sull'ebreo che si incontrava quotidianamente e con il quale si potevano anche avere rapporti corretti, se non cordiali, si proiettava l'ombra della sua immagine "teologica": un essere irreale, prodotto sia dai discorsi del clero e diffuso dai predicatori tra i fedeli attraverso immagini ed *exempla*[32], sia dalle più assurde fantasie dell'inconscio collettivo.

---

[29] Secondo R.I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Blackwell, Oxford 1987, l'ostilità contro gli ebrei si iscrive in un fenomeno più vasto, che consiste nella formazione, nel secolo XIII, di una "società violenta" e persecutrice, che si rivolge con la stessa durezza anche contro gli eretici, gli emarginati – soprattutto i lebbrosi – e gli omosessuali.

[30] G. Todeschini, *Visibilmente crudeli*, cit.

[31] G. Dahan, *Juifs et judaïsme dans la littérature quodlibétique*, in J. Cohen, *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, cit., pp. 221-246.

[32] Cfr. S.E. Myers, S.J. McMichael (a cura di), *The Friars and the Jews in the Middle Ages and the Renaissance*, Brill, Leiden 2004.

Sia l'interpretazione religiosa che l'ipotesi politica fanno riferimento all'ossessione dell'unità – *reductio ad unum* – che sembra aver assillato, nel XIII secolo, sia la Chiesa che gli stati e spiega, in questo modo, la profonda e duratura degradazione che subirono le relazioni tra Chiesa cattolica ed ebrei. Quella uscita dalla Riforma gregoriana era, infatti, un nuovo tipo di chiesa. Si può discutere a lungo sulla presunta modernità di questa svolta; sta di fatto che questa Chiesa esigeva ora un controllo capillare sempre più sistematico sulla società per individuare e reprimere devianze e pericoli di contaminazione. La tradizionale politica ecclesiastica verso gli ebrei rischia, in questo modo, di entrare in crisi. La Chiesa aveva costruito col tempo una complessa teoria, in cui la presenza tollerata dell'ebreo nella società cristiana era condizionata dal mantenimento della sua inferiorità e della sua subordinazione nei confronti del cristiano. Fin quando la giusta scala dei valori veniva mantenuta, cioè se l'inferiorità dell'ebreo era salva, la Chiesa era pronta a respingere le violazioni della sua libertà religiosa e proteggere la sua presenza. Non l'odio verso l'ebreo, ma l'amore della Chiesa, cioè la preoccupazione per il destino del popolo cristiano, era il principio a cui si ispirava questa politica ecclesiastica. I cambiamenti tumultuosi del XII secolo la rafforzarono, nel contempo minandone le basi. Mentre, ad esempio, nel tragico pogrom del 1096 che aveva accompagnato il lancio della I crociata gli ebrei venivano uccisi per motivi religiosi e cioè per la loro renitenza a convertirsi, tra XIII e XIV secolo lo stereotipo cambia profondamente: ora essi vengono uccisi perché fonte di perturbamento dell'ordine naturale, di contaminazione dell'ordine sociale cristiano. Ne deriva una posizione contraddittoria della Chiesa gravida di conseguenze: mentre elabora giuridicamente e teologicamente una teoria della presenza ebraica nella *civitas* medievale che la garantisca e la renda stabile, nel contempo fornisce strumenti culturali e simbolici per trasformare questa presenza in una minaccia oscura, contro cui è necessario scendere in guerra come contro i catari della Linguadoca.

Conclusioni

Nonostante questi ed altri segnali negativi, come i decreti del Concilio Laterano IV del 1215, l'attacco da parte dell'Inquisizione ai giudaizzanti, la condanna del Talmud, non sembra, nel complesso, che tra XII e XIII secolo si sia consumata una svolta radicale nella politica ecclesiastica nei confronti degli ebrei, che, con alti e bassi, continua a procedere lungo le linee tradizionali di una compresenza delle due diverse posizioni rappresentate da Romani e

Galati. Mentre condanna il *Talmud*, il pontefice, infatti, ricorda che non devono essere violati i privilegi concessi dalla sede apostolica agli ebrei[33]. L'enfasi veniva, sì, posta sulla condanna, ma ciò non significava la totale scomparsa della protezione. Tale scomparsa, del resto, non si sarebbe verificata completamente se non molto tempo dopo il XIII secolo ossia nel XVI, e ancor più intorno alla metà del XVIII. I famosi decreti del Concilio Laterano del 1215, relativi alla questione dell'usura e del prestito a interesse, alla definizione della natura ebraica a paragone di quella cristiana, all'esercizio di cariche pubbliche da parte degli ebrei, alla questione degli ebrei convertiti, vanno letti in quest'ottica: essi rafforzarono un processo in atto, non segnarono una svolta radicale, compreso il decreto concernente l'abito. Come si è ricordato, essi rispondevano a una crescente esigenza di controllo ecclesiastico su una società che sembrava sfuggire alle sue prese. Tuttavia, fino alla metà del XVI secolo, i papi, con l'eccezione di Giovanni XXII nel 1322, non proposero mai l'espulsione degli ebrei[34]. In modo solo a prima vista paradossale, essi divennero i principali portavoce della visione paolina contenuta nella lettera ai Romani: alla fine gli ebrei sarebbero stati "innestati", la massa si sarebbe omologata e la loro presenza nella società sarebbe diventata un dato fisso.

La canonistica dell'epoca sembra andare nella stessa direzione. I canonisti del XIII secolo sottolinearono il radicamento degli ebrei nella società cristiana. Gli ebrei avevano dei diritti, come nei confronti dei loro figli, che non dovevano essere violati; inoltre, i canonisti non li consideravano eretici. Certi canonisti, mentre condannavano il Talmud come invenzione diabolica, riconoscevano il diritto degli ebrei a vivere nella società cristiana in attesa della loro conversione finale: erano come l'albero del melograno, che

---

[33] Cfr. la bolla del 1199 di Innocenzo III: «Come agli ebrei [*sicut Judaeis*] non deve essere permesso di compiere nelle loro sinagoghe nulla al di là di quanto è consentito per legge, così essi non debbono essere limitati in quello che è loro concesso. Quantunque essi permangano nella loro ostinazione […], noi tuttavia vogliamo ascoltare le loro richieste, garantendo loro lo scudo della nostra protezione, […] giacché essi meritano la nostra difesa e il nostro aiuto in ragione della carità cristiana. Noi disponiamo però che a nessun cristiano sia concesso di battezzarli contro il loro volere o, qualora essi si oppongano, di costringerli con la forza. […]. Nessun cristiano osi, senza una sentenza dell'autorità della sua regione, ferirli o ucciderli; non osi neanche privarli dei loro beni o modificare il buon diritto consuetudinario vigente nella regione dove risiedono. Non è inoltre permesso ad alcun cristiano di disturbare la celebrazione delle loro festività con randelli o sassi, né ad alcuno è permesso di costringerli alla servitù, salvo quelli che si trovano già da prima in tale stato. […]. Nessuno può osare profanare i cimiteri ebraici o ridurne l'estensione, o ancora dissotterrare corpi tumulati a scopo di lucro» (da P. Schäfer, *Storia dell'antisemitismo*, cit., pp. 141-142).

[34] Cfr. K.R. Stow, *La Chiesa e gli Ebrei da S. Paolo a Pio IX*, cit., p. 294.

è spinoso ed emette un cattivo odore, ma che alla fine produce dei frutti dolcissimi.

Come e quando si pervenne a rompere l'equilibrio tra le due tendenze della politica ecclesiastica sinora messe in luce[35]? A ciò contribuirono indubbiamente mutamenti generali come il formarsi degli Stati nazionali, in cui il rapporto con gli ebrei fu regolato anche giuridicamente secondo forme diverse, in funzione di una relazione diretta di subordinazione e dipendenza dal sovrano di turno o eventi straordinari come la psicosi collettiva che si creò in seguito alla peste nera del 1348 o, infine, la progressiva politica di espulsioni. Ma è indubbio che a ciò concorsero anche cause interne. Nel corso del XIV secolo si ha una prima serie di conseguenze pratiche dell'identificazione dell'ebreo col potere demoniaco attraverso persecuzioni basate su accuse di magia e stregoneria. Al di là dei problemi preesistenti, quali l'apostasia e l'incapacità di controllarla, le preoccupazioni riguardo al Talmud e al suo contenuto, le teorie teologiche neganti l'umanità degli ebrei in quanto esseri razionali e anche lasciando da parte la paura della giudaizzazione e della contaminazione rituale dei cristiani per opera degli ebrei, a parte dunque tutto ciò, le accuse agli ebrei di praticare la magia nera (accuse che emergevano sotto forma di testimonianza nelle udienze dei tribunali) rivelano l'esistenza di un vero e proprio terrore che gli ebrei intraprendessero atti contro l'integrità dei cristiani.

La svolta radicale che si compie, nei rapporti tra Chiesa cattolica ed ebrei, nel primo Cinquecento è stata indubbiamente preparata dalla politica di espulsione messa in atto dai nascenti stati nazionali. Nel 1290 gli ebrei furono espulsi dall'Inghilterra, nel 1306 dalla Francia che li espulse definitivamente nel 1394, nel 1492 dalla Spagna e nel 1500-1501 dalla contea di Provenza che era stata annessa alla Francia. In Germania furono espulsi da molte città nel corso del XV secolo; un'esperienza analoga conobbero le comunità italiane del sud nella seconda metà del secolo. Il fenomeno non è, dunque, specifico di un paese, ma dell'Europa occidentale cristiana. Ad essere espulsi non furono solamente gli ebrei, ma anche altri gruppi sociali. Ad espellere era l'autorità secolare, ma il motivo era religioso: preservare la fede cristiana

Su questo sfondo sommariamente accennato, la Chiesa mutò la sua politica ecclesiastica secondo una linea che culminò nell'atteggiamento conversionistico di Paolo IV, come effetto della Riforma, la quale aveva messo in moto in ambito ecclesiastico, soprattutto a partire dall'istituzione nel 1542 della Inquisizione romana, un'esigenza ossessiva di controllare e reprimere ogni forma di devianza religiosa. Mentre fino ad allora i pontefici avevano recitato

---

[35] Per quanto segue cfr. R. Ben-Shalom, *Medieval Jewry in Christendom*, cit.

una parte indiretta in questo processo, ora se ne facevano per la prima volta carico direttamente, come dimostra la politica inaugurata da Paolo IV nel 1555 con la bolla *Cum nimis absurdum*. Con la creazione del ghetto, infatti, la Chiesa riaffermava ancora una volta la necessità della presenza ebraica nel suo seno. Ma più di prima, e in modo assai più programmato e consapevole, questa presenza doveva essere ora subordinata all'esaltazione della verità cristiana. Il ghetto finiva, così, per essere il primo strumento della politica conversionistica tentata dalla Chiesa della Controriforma, l'invenzione di uno spazio artificiale in cui rinchiudere gli ebrei in attesa della loro conversione, entro cui poter esercitare mezzi coercitivi e punitivi tali da spingerli nelle sue braccia[36].

Prescindendo ora sia dal delicato problema di come valutare questa nuova realtà[37] sia dal confronto con quanto stava avvenendo nel campo della Riforma luterana, quel che, in conclusione, preme piuttosto sottolineare è che la segregazione degli ebrei dai cristiani non era più, come nel Medioevo, un modo di preservare la purezza rituale, creando per gli ebrei una loro nicchia all'interno della società cristiana a patto che, come aveva prescritto papa Alessandro II, essi restassero sottomessi. La segregazione adesso era diventata un fine in se stessa. L'ambito della potenziale minaccia ebraica era diventato troppo vasto e troppo ramificato perché si potessero contemplare altre soluzioni. Gli ebrei avrebbero potuto appartenere al medesimo mondo dei cristiani soltanto a condizione di comportarsi allo stesso modo, soltanto se avessero cancellato i dissensi passati, alla fine, in ciò indotti anche dal generale clima escatologico che caratterizza la prima età moderna, convertendosi. In caso contrario, la porta era aperta per l'esclusione che, nel contempo, veniva praticata dai vari Stati europei.

---

[36] Cfr. A. Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 188 ss.

[37] «In the long run as well, the European ghettos did not signify a deterioration in conditions but constituted a new middle ground between integration and expulsion: acceptance of the Jew as an isolated element within society, without surrendering missionary hopes to Christianize him, but not at any price. On the one hand, the ghetto made the place for the Jew in the city, and thus can be understood as an unambiguous recognition of the Jew as a permanent fixture of urban life in Europe. Such permanence effected a reorganization of community life, even encouraging greater awareness on the part of the Jews of the wider and geographic context of their lives» (R. Ben-Shalom, *Medieval Jewry in Christendom*, cit., pp. 177-178).

Acc. Sc. Torino
Quaderni, 45 (2025), 43-58

L'illuminismo francese e l'ebraismo

Marco Piazza*

1. Breve triplice premessa metodologica

Prima di affrontare la questione del rapporto tra illuminismo francese ed ebraismo riteniamo utile richiamare tre presupposti metodologici a monte di questo contributo.

Il primo concerne l'idea di illuminismo, che oggi a livello storiografico non coincide più con l'illuminismo francese e rinvia a un universo molto più diversificato[1]. Parlare di illuminismo francese e religione – e qui, nello specifico, di ebraismo, anche se questa categoria fuoriesce, come vedremo, dai confini della mera fedeltà a un culto, indicando una realtà etnico-culturale oltre che religiosa – non significa quindi schiacciare tutto l'illuminismo sulle posizioni dei *philosophes*, anche se le loro idee, come è noto, hanno avuto un'influenza molto vasta, ben oltre i confini della Francia[2].

Il secondo presupposto riguarda il rapporto tra l'illuminismo e la sua attualità. Proprio perché l'illuminismo non è più concepito come un blocco monolitico, è più facile rapportarsi ad esso in modo più sfumato, che non sia di rifiuto totale o di adesione acritica, posizione, la seconda, peraltro oggi assai poco di moda. Un illuminismo plurale ci dovrebbe inoltre darci qualche possibilità in più di essere consapevolmente e criticamente (filo- o neo-)illuministi, se lo spirito dell'illuminismo è anche e soprattutto lo sguardo critico sui prodotti della nostra ragione[3].

Il terzo e ultimo presupposto riguarda infine la questione della datazione dell'illuminismo. Come risulterà chiaro dal prosieguo del contributo,

* Università di Roma Tre; marco.piazza@uniroma3.it

1 D. Outram, *L'Illuminismo*, quarta edizione, trad. it. di G. Arganese, Il Mulino, Bologna 2020, p. 9.

2 *Ibidem*, pp. 165-166.

3 *Premessa*, in M. Mori e S. Veca (a cura di), *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, Carocci, Roma 2019, pp. 9-10, cit. p. 9.

propendiamo per quell'opzione interpretativa, largamente diffusa, che ne colloca l'inizio nell'ultimo quarto del XVII secolo e ne individua il termine variamente tra la Rivoluzione francese e il 1815, anno della disfatta di Napoleone[4], senza per forza dover abbracciare la periodizzazione più estesa proposta da Jonathan Israel nei suoi lavori più maturi, che fa corrispondere l'illuminismo a un fenomeno transatlantico che va dal 1650 fino al 1848[5].

2. Bayle e l'antinomia insanabile dell'ebraismo tra fede e ragione

La presenza dell'ebraismo e degli ebrei nel discorso filosofico illuminista francese di provenienza non ebraica è incomparabilmente sovrabbondante rispetto alla numerosità irrilevante degli ebrei sul suolo francese all'epoca e dunque non può che rispondere a preoccupazioni che non sono di tipo pratico o contingente[6]. Per cercare di comprendere le ragioni di tale iperattenzione filosofica bisogna però evitare il rischio di convocare i filosofi su un ideale banco di imputati e giudicarli in relazione al loro filosemitismo o antisemitismo, secondo criteri e parametri messi a punto negli ultimi ottant'anni. La domanda da cui pare più opportuno muovere è: perché gli ebrei interessano così tanto ai filosofi francesi dell'illuminismo? Ovviamente la risposta non potrà che fornire elementi per chiarire dove si colloca il pensiero di questi filosofi in un percorso, non per forza lineare, che passando per l'antigiudaismo teologico tradizionale arriva all'antisemitismo biologico o etno-culturale moderno. Se si partisse invece da questo punto d'arrivo, si rischierebbe di non comprendere la complessità e l'ambiguità della posizione illuminista sugli ebrei, liquidando la faccenda sotto l'etichetta ora di antisemitismo conclamato ora di filosemitismo più o meno dissimulato.

Gli esempi presentati in questa sede riguardano tre filosofi universalmente riconosciuti come paladini degli ideali di autonomia, libertà, emancipazione e primato della ragione sulla religione. Il primo è Pierre Bayle (1647-1706), uno dei principali alfieri del pensiero illuminista della tolleranza. Il suo contributo principale in tale direzione è costituito dal *Commentaire philosophique*

---

[4] R. McLean, *The Enlightenment, History at the Higher Education Academy*, University of Warwick, Coventry 2010, p. 4.

[5] J. Israel, *"Radical Enlightenment". Peripheral, Substantial, or the Main Face of the Transatlantic Enlightenment (1650-1850)*, in «Diametros», 40, 2014, pp. 73-98.

[6] A. Sutcliffe, *Enlightenment and Exclusion: Judaism and Toleration in Spinoza, Locke and Bayle*, in «Jewish Culture and History», 2, 1, 1999, pp. 26-43, cit. p. 29.

del 1686-1687[7]. Un testo scritto in un ambiente particolarmente favorevole alla nuova prospettiva illuminata in fatto di rapporti tra ragione e fede, e cioè le Provincie Unite – ossia l'odierna Olanda – governate dal moderato Jan de Witt che impedì al calvinismo di imporsi in maniera autoritaria, lasciando ampi spazi di espressione agli altri culti. Lo dimostra il fatto che in quel contesto sono state scritte anche altre opere molto significative da questo punto di vista: dal *Tractatus theologico-politicus* di Baruch Spinoza (1670), all'*Epistola de Tolerantia* di John Locke (1689), un anglicano accusato a più riprese di socinianesimo, costretto all'esilio in Olanda proprio come Bayle, che era un ugonotto in odore di ateismo. Va peraltro tenuto presente che solo a partire dalla metà del XVIII secolo le teorie di Bayle sulla tolleranza, così come quelle di Spinoza e di Locke sul medesimo tema, risultano sostanzialmente ovvie agli occhi dei *philosophes*, mentre erano state elaborate in un clima di forte diffidenza anche nei circoli più aperti del suo tempo[8]. Oggi, il *Commentaire* è generalmente considerato l'espressione di una originale e modernissima fondazione della tolleranza, intesa come prefigurazione della libertà religiosa e della libertà di pensiero, nella difesa che vi è contenuta della coscienza errante[9]. Se lo si mette a confronto con il *corpus* di testi lockiani sulla tolleranza, in cui da questa sono esclusi sia gli atei sia i cattolici, la posizione di Bayle pare più radicale e dunque, in una prospettiva *à rebours*, evidentemente preferibile[10]. Ora, il *Commentaire* contiene certamente questa difesa, ma anche molte ambiguità che si prestano a letture diversificate. Alla luce anche delle prese di posizione successive dello stesso Bayle si può sintetizzare la sua idea di tolleranza come quella di un dispositivo politico che ha le sue radici in un «fondamento etico», quello del «rifiuto della costrizione religiosa», a sua volta fondato nel lume naturale che gli esseri umani possiedono fin dalla primitiva creazione[11]. Da questo punto di vista «tolleranza e

---

[7] P. Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer*, traduit de l'anglais de J. Fox de Bruggs par M.J.F., a Cantorbery [*sic*], chez Th. Litwel; trad. it. *Commentario filosofico sulla tolleranza*, a cura di S. Brogi, Einaudi, Torino 2018.

[8] A. Sutcliffe, *Enlightenment and Exclusion: Judaism and Toleration in Spinoza, Locke and Bayle*, cit., pp. 27-28.

[9] S. Brogi, *Introduzione*, in P. Bayle, *Commentario filosofico sulla tolleranza*, a cura di S. Brogi, Einaudi, Torino 2018, pp. V-LXVII, cit. p. VI.

[10] A. McKenna, *Introduction*, in Ph. Fréchet (dir.), *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, Anacharsis, Toulouse 2012, pp. 1-15, cit. p. 11.

[11] S. Brogi, *Tolleranza e intolleranza nell'ultimo Bayle (1702-1706)*, in P. Delpiano, M. Formica, A.M. Rao (a cura di), *Il Settecento e la religione*, Edizioni di Storia della e Letteratura, Roma

assolutismo politico», come è stato osservato, «non si oppongono, per Bayle, anzi si sostengono l'una con l'altro»[12]: il potere civile ha il compito di arginare o contrastare l'invadenza clericale, dal momento che qualsiasi gruppo religioso corre costantemente il rischio del fanatismo e dunque dell'intolleranza, come accade tra i cristiani[13]. Anche per questo «la vita sociale» di un paese, per Bayle, quando è ben governata, deve seguire «una logica mondana assolutamente irriducibile ai comandamenti cristiani»[14]. Una logica da un lato di estrema apertura – ad esempio verso gli atei – e dall'altro di estremo rigore preventivo verso ogni forma di intolleranza, come dimostra la simpatia per il Giappone che oculatamente si era opposto alla penetrazione del cristianesimo nel paese[15]. Un rigore che deve condurre il politico attento ad applicare misure anche durissime contro singoli e gruppi fanatici e sovversivi, fino a bandirli dal territorio dello Stato: misura suggerita agli ugonotti contro i cattolici in una prima fase del suo pensiero[16] e successivamente pensata per i valdesi che si erano armati non accettando il bando emesso contro di loro[17]. L'apertura agli atei è più chiara allorché si considera che per Bayle, se gli errori teologici vengono compiuti in buona fede, nel senso che seguendo la propria coscienza si può aderire a una religione falsa (e tutte quelle rivelate in qualche modo lo sono, se si eccettua il nucleo minimale e astorico del discorso evangelico, la cui correttezza per Bayle è verificabile e verificata dal lume naturale[18]), gli errori morali invece non possono essere compiuti in buona fede, nel senso che non si possono negare in buona fede le virtù sociali elementari, in particolare la cosiddetta regola d'oro, secondo cui «si deve agire secondo coscienza e non

---

2018, pp. 129-141, cit. p. 131; P. Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer*, cit., trad. it. p. 46.

[12] S. Brogi, *Tolleranza e intolleranza nell'ultimo Bayle (1702-1706)*, cit., p. 131.

[13] *Ibidem*.

[14] *Ibidem*, p. 134.

[15] P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique,* 4 voll., P. Brunel *et alii*, Amsterdam 1740, II vol., 832b.

[16] Id., *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entre*, cit., trad. it. p. 686.

[17] Id., *L'avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France. Donné pour étrennes à l'un d'eux en 1690*, par Monsieur C.L.A.A.P.D.P., Amsterdam, chez Jacques Le Censeur, édition critique Avis aux réfugiés, in *Avis aux réfugiés. Réponse d'un nouveau converti, introduction et édition critique par G. Mori*, H. Champion, Paris 2007, pp. 121-338, cit., p. 230.

[18] Id., *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer*, cit., trad. it. p. 59.

si deve fare agli altri ciò che non vorremmo ci fosse fatto». Per questo è più difficile che l'ateo sia intollerante, dal momento che non ha motivi per errare sul piano teologico e ha invece maggiori probabilità di essere virtuoso dal momento che non è preda di quel fanatismo che spinge parte dei fedeli di ogni religione a commettere crimini terribili[19].

Ora, in un simile scenario, qual è la posizione di Bayle sugli ebrei? Ebbene gli ebrei rappresentano, come lo ha definito Adam Sutcliffe, «un caso limite, unico e rivelatore, dell'applicabilità politica del suo pensiero»[20]. L'interesse di Bayle si rivolge sia agli ebrei biblici, che al suo tempo cominciavano a essere studiati da una prospettiva storica che provava a svincolarsi dal dogma teologico, sia agli ebrei moderni e pure suoi contemporanei. Quanto agli ebrei biblici, l'obiettivo di Bayle è attaccare la loro moralità, ribaltando l'immagine che non solo l'ebraismo, ma anche la teologia cristiana ne aveva sempre presentato. L'attacco più virulento è probabilmente quello contro il re Davide, portato già qualche anno prima nel *Dictionnaire historique et critique*, e che aveva spinto il Concistoro Vallone a imporgli di tagliare i passi più provocatori nella seconda edizione dell'opera[21]. Le azioni giudicate esecrabili da parte della morale razionale che si pone in accordo con la vera religione entrano in contraddizione problematicamente nel caso di Davide e di altre figure dell'Antico Testamento con il loro zelo religioso, mettendo in dubbio che abbiano agito davvero per un comando divino[22]. Il fatto è che gli ebrei sono per Bayle i testimoni di un'eccezione all'antinomia insanabile tra fede e ragione, che da un lato li rende oggetto di invidia, dall'altro di commiserazione. Ciò poiché la loro religione, regolata direttamente dalla legislazione divina, è tale da porli letteralmente fuori dalla ragione[23]. E nella misura in cui continuano a osservare una legge, quella mosaica, concepita all'interno di una teocrazia, non sembra possano rientrare nella ragione, perché non vale per loro l'immunità garantita da quella coscienza che per i cristiani è il luogo di rivelazione

---

[19] S. Brogi, *La tolérance et la règle d'or: Bayle face à la conscience de l'athée et du persécuteur*, in «Prospettiva EP», n. 1-2, 2014, pp. 63-75, cit. pp. 74-75.

[20] A. Sutcliffe, *Bayle and Judaism*, in W. van Bunge, H. Bots (eds.), *Pierre Bayle (1647-1706), le philosophe de Rotterdam: Philosophy, Religion and Reception*, Brill, Leiden 2008, pp. 121-134, cit. p. 122.

[21] J. Vercruysse, *Davide, il re secondo il cuore di Dio, e l'Illuminismo: Bayle, Voltaire, d'Holbach*, in P. Casini (a cura di), *La politica della ragione. Studi sull'illuminismo francese*, Il Mulino, Bologna 1978, pp. 233-248.

[22] A. Sutcliffe, *Bayle and Judaism*, cit., pp. 125-127.

[23] *Ibidem*, p. 131.

della morale e della religione naturale: «la particolarità del regime teocratico con cui Dio regnava sugli ebrei prevaleva sui diritti della coscienza»[24].

L'intolleranza praticata dagli ebrei veterotestamentari all'interno di Israele nei confronti degli idolatri e dei falsi profeti non è tuttavia di fatto in contrasto con la rivelazione primitiva centrata sull'ordine di non forzare la coscienza che Dio ci impone attraverso il lume naturale. Ciò poiché si tratta di un'intolleranza 'politica', «limitata a casi particolari»[25], rivolta a quegli ebrei che, spinti da «spirito di sedizione, di libertinaggio o di malizia» «proponevano di sostituire il Dio d'Abramo con qualche altra divinità pagana»[26], mantenendo una completa tolleranza persino verso «le eresie più orribili, capaci di rovesciare la religione, come quella dei sadducei che negava l'immortalità dell'anima e la resurrezione dei morti»[27]. Inoltre tale intolleranza mosaica non prevedeva alcuna violazione della coscienza perché escludeva la possibilità della salvezza tramite l'abiura[28]. Se ne deve concludere, per Bayle, che «se i convertitori di oggi avessero per modello le leggi di Mosè, dovrebbero perseguitare solo coloro che intendono farsi ebrei, pagani o maomettani, tollerando le opinioni differenti che si possono formare su qualche passo della Scrittura»[29].

Nel momento però in cui la legge mosaica è concepita come «una legge generale, enunciata in forma assoluta e senza restrizioni di tempo e di luogo»[30] all'interno di uno stato teocratico, il cui «dominatore temporale» è lo stesso Dio del «patto» con «il popolo di Israele»[31], allora quella legge può entrare in contrasto con il «lume naturale» e con la stessa «rivelazione primitiva». Se questo non è stato il caso di Elia quando ha ordinato l'uccisione dei sacerdoti di Baal, perché in essi aveva intuito l'intento sedizioso[32], è pur vero che «sotto il regno della legge evangelica» (in cui la divinità della legge non può essere nota per altra via che sia in contrasto con il lume naturale), ogni riproposizione

---

[24] P. Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer*, cit., trad. it. p. 186.

[25] *Ibidem*, p. 189.

[26] *Ibidem*, p. 188.

[27] *Ibidem*, p. 190.

[28] *Ibidem*, p. 188.

[29] *Ibidem*, p. 190.

[30] *Ibidem*, p. 187.

[31] *Ibidem*, p. 185.

[32] *Ibidem*, p. 187.

del fondamento teocratico della legge mosaica sarebbe foriero d'intolleranza[33]. Ciò che dunque aveva una sua coerenza ai tempi di Mosè, non la possiede più dopo Cristo: la pena di morte stabilita dal primo «contro coloro che non si conformavano alla religione dominante, a causa della durezza di cuore degli ebrei e della loro incorreggibile propensione all'idolatria, alle mormorazioni e alle sedizioni» rappresenta una parentesi storico-teologica tra la «condizione originaria» umana e l'avvento della legge evangelica[34].

Per sottrarsi a questa insanabile incoerenza sarebbe allora necessario uscire dalla teocrazia 'virtuale' con cui l'ebraismo da allora si identifica, ovvero abbandonare gran parte della legge mosaica e dunque di fatto abbandonare l'ebraismo stesso. Che resta per Bayle pertanto una sorta di 'luogo' originario che può suscitare al tempo stesso attrazione, perché vicino alla primitiva rivelazione pre-mosaica, e ribrezzo, per la pericolosità dell'ostinato fanatismo a cui conduce i suoi fedeli, condannati a tormenti interiori inauditi allorché si rendono conto in quale prigione dell'anima siano tenuti incatenati.

Di qui l'interesse di Bayle per uno specifico genere di ebrei moderni o contemporanei e cioè per i convertiti da e verso l'ebraismo. Essi raccolgono la sua simpatia, come Uriel da Costa, che fu espulso come Spinoza dalla comunità ebraica, dopo aver rifiutato, in nome della ragione, parte della legge mosaica cui era ritornato dopo essersi avvicinato alla religione cristiana, o come Paul Weidnerus, che subì vari ostracismi per la sua conversione all'ebraismo[35]. Ma nel caso di Da Costa la simpatia lascia il posto a un sorprendente monito: se fosse vissuto qualche anno di più, la guida della ragione gli avrebbe probabilmente fatto abbandonare la fede conquistata nella religione naturale, perdendo completamente la retta via. Questo perché la sua ragione era «miserabile»! Per fortuna, tuttavia, sono pochi coloro che cadono in un simile «abuso» della ragione, e viene il dubbio che la debolezza di Da Costa che si converte e riconverte a più riprese vada ricondotta al suo ebraismo di provenienza, una condizione che pare collocarsi oltre la fede da lui volta a volta abbracciata e tale da rendere impossibile l'ancoramento al nucleo sano della legge evangelica, che diventa possibile se si recupera, sotto la guida della ragione, il messaggio del Cristo. Infatti la sola razionalità logica per Bayle non è sufficiente per metterci in contatto con quella luce interiore che si apre sulla saggezza e sulla moralità.

Del resto Bayle pare far sua la tradizionale immagine negativa del popolo ebraico quando ne fa dipendere la «condizione» «dalle sue perverse

---

[33] *Ibidem*, pp. 190-191.

[34] *Ibidem*, pp. 191-192.

[35] A. Sutcliffe, *Bayle and Judaism*, cit., p. 128.

inclinazioni e dai suoi assurdi pregiudizi»[36], in piena continuità con quella «durezza di cuore» e quella «incorreggibile propensione all'idolatria» che aveva indotto Mosé a sancire la pena di morte contro i suoi contemporanei sediziosi[37]. Non soltanto: se è vero che le leggi concepite per perseguitare gli ebrei e la loro rigorosa applicazione in Spagna sono imperdonabili, le loro sofferenze derivano dalla loro ostinazione, dal momento che «si sono resi corresponsabili di quanto accaduto con i propri errori, rimanendo in quei paesi fingendo di essere cristiani e profanando orribilmente tutti i sacramenti, quando potevano espatriare per professare a testa alta il giudasimo»[38].

La rivelazione evangelica ha dunque un vantaggio impareggiabile sulla legge mosaica: «i precetti del Vangelo non sono leggi politiche degli Stati, fatta eccezione per alcuni punti indispensabili alla sussistenza della società umana»[39]. Se illuminati dalla ragione quei precetti possono dunque ispirare la tolleranza potenzialmente aperta a tutti, cristiani, ebrei e musulmani, oltre che atei e fedeli di altri culti, ma questa potrà perseguire tutti loro qualora, in tutto o in parte, agiscano fanaticamente. E sugli ebrei naturalmente grava il dubbio che siano tutti fanatici e succubi di passioni negative come l'ambizione o la vendetta, benché questa loro condizione, che ne fa «gli scarti e le scorie dell'umanità», dipenda dalla loro irriducibilità ad ogni ipotesi di conversione (a dispetto dei vantaggi che deriverebbero per loro di «essere cristiani o maomettani, a seconda dei luoghi, invece che ebrei»), a sua volta derivata «dall'educazione». Ne deriva che la «malizia» insita «nel cuore» dell'ebreo non trae origine da un'«anima […] malvagia», ma dal fatto che «sia divenuto ebreo a causa dell'educazione», così da renderlo «tanto ostinato nei suoi errori»[40].

3. Montesquieu e gli irriducibili al rischiaramento

Con il secondo esempio entriamo in pieno XVIII secolo, il secolo dei Lumi, aprendo le *Lettres Persanes* di Montesquieu (1689-1755), pubblicate nel 1721,

---

[36] P. Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer*, cit., trad. it. p. 187.

[37] *Ibidem*, p. 192.

[38] *Ibidem*, p. 228; B.E. Schwarzbach, *Le martyre comme indicateur d'humanité*, in *Esilio e persecuzione – Exil et persécution. Sguardi incrociati su ebrei e ugonotti*, a cura di M. Silvera, Aracne, Roma 2016, pp. 83-134, cit. p. 119.

[39] P. Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer*, cit., trad. it. p. 186.

[40] *Ibidem*, p. 561.

quindici anni dopo la morte di Bayle e dodici prima delle *Lettres sur les anglais* di Voltaire, più note come *Lettres philosophiques*. Nelle *Lettres Persanes* troviamo, come è noto, sotto le spoglie dell'intellettuale persiano Usbek, una critica dei costumi e della religione francesi in nome dei valori della libertà, della tolleranza e della ragione. Quando Usbek dice "noi maomettani" si dovrebbe dunque leggere "noi cristiani", in quanto «il dispotismo orientale che sospende la sua minaccia sulla vita di Usbek» può essere letto come «l'immagine iperbolica degli abusi di potere della monarchia francese»[41]. Lo sguardo dall'esterno di Montesquieu sulla sua società se è critico nei confronti dell'atteggiamento fanatico dei cristiani non lo esenta dal riproporre i peggiori luoghi comuni sugli ebrei, come in questo passo in cui Usbek si rivolge a uno dei suoi interlocutori: «Mi domandi se ci sono ebrei in Francia? Sappi che dovunque c'è denaro ci sono ebrei. Mi domandi che cosa fanno? Esattamente quello che fanno in Persia: niente è più simile a un Ebreo d'Asia che un Ebreo d'Europa. | Fra i cristiani, come tra noi, essi mostrano per la loro religione un'ostinazione invincibile che arriva alla follia»[42]. Gli ebrei sono presentati da Montesquieu «come figure statiche, come Ebrei Eterni»[43]. E in quanto tali, rappresentano un potenziale pericolo, o perlomeno devono suscitare diffidenza, come traspare qualche riga dopo il passo sopra citato, dove si legge: «Gli Ebrei si considerano […] come la fonte di ogni santità e l'origine di ogni religione; guardano invece noi come eretici che hanno cambiato la Legge, o piuttosto come ebrei ribelli»[44]. Assodata la loro natura ostinata e sottolineato il loro fanatismo incurabile, ci si può compiacere del progresso morale prodotto dall'avvento della tolleranza:

> In Europa [gli ebrei] non hanno mai goduto una calma simile a quella che godono adesso. I cristiani cominciano a disfarsi dello spirito di intolleranza che li animava. […]. Ci si è accorti che lo zelo per la religione è una cosa diversa dall'attaccamento che si deve avere per essa; e che per amarla e osservarla non è necessario odiare e perseguitare quelli che non la osservano[45].

---

[41] J. Starobinski, *Introduzione*, trad. it. di M.G. Meriggi, in Montesquieu, *Lettere persiane*, introduzione e note di J. Starobinski, trad. it. di G. Alfieri Todaro-Faranda, Rizzoli, Milano 1984, pp. 11-43, cit. p. 27.

[42] Montesquieu, *Lettres persanes*, chez P. Brunel, Amsterdam 1721, 2 voll.; trad. it. *Lettere persiane*, cit., p. 141.

[43] R. Schechter, *Obstinate Hebrews. Representations of Jews in France, 1715-1815*, University of California Press, Berkeley 2003, cit. p. 39.

[44] Montesquieu, *Lettres persanes*, cit., trad. it. p. 142.

[45] *Ibidem.*

E tuttavia la tolleranza non deve accompagnarsi a sprovvedutezza, come già insegnava Bayle; è necessario tener sempre a mente con chi si ha a che fare: «Gli ebrei, sempre sterminati e sempre rinascenti, hanno colmato le continue perdite e distruzioni solo a causa della speranza che ogni famiglia nutre di veder nascere nel suo seno un re potente che sarà signore di tutta la terra»[46]. Luogo comune, quest'ultimo, che possiamo ritrovare nel *Traité sur la tolérance* di Voltaire, in chiave ancor più truce, laddove si paventa l'ipotesi che gli ebrei «potrebbero benissimo, se comandassero loro, non lasciare al mondo che le nostre figlie»[47]. In *L'Esprit des Lois,* la cui prima edizione è del 1748, gli Ebrei ritornano soprattutto come vittime dell'intolleranza e dell'assurda persecuzione del fanatismo cristiano. E tuttavia il loro fanatismo, radicato nel cuore delle leggi mosaiche, non è messo in discussione, tanto che, sulla scorta di un passo del libro di Ezechiele già discusso da Spinoza, si può concludere che quelle leggi «non avevano che una bontà relativa. È in questo modo che si possono eliminare tutte le difficoltà sollevate a proposito delle leggi di Mosè»[48]. In altre parole le stesse Scritture offrono un argomento contro i precetti dell'ebraismo e sembra che qui Montesquieu dialoghi con Bayle dandogli la soluzione del suo problema.

Gli Ebrei, pertanto, mostrano un'«ostinazione tenace»[49] tale che non riescono a sottrarsi alle trappole da loro stessi costruite, come dimostra, secondo Montesquieu, il loro presunto rifiuto di difendersi dai nemici durante il sabato, una vera e propria «stupidità commessa da questa nazione»[50]. Dipinti ora come vittime ora come modelli di fedeltà estrema, anche per Montesquieu gli ebrei sono un caso limite rispetto al paradigma illuminista da lui abbracciato della perfettibilità umana, nella misura in cui la loro diversità diventa irriducibile al rischiaramento. Ciò non toglie che Montesquieu, come farà Voltaire, non si spingesse a immaginare una figura ai suoi stessi occhi irrealistica e quasi fantastica, ovvero l'ebreo *philosophe*, cioè l'ebreo illuminato dalla vera filosofia illuminista che crede nella sola religione naturale. Lo fa attraverso un

---

[46] *Ibidem*, p. 223.

[47] Voltaire, *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*, ed. J. Renwick, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 56C, Voltaire Foundation, Oxford 2000; trad. it. *Il Caso Calas. Con il Trattato sulla tolleranza e testi inediti*, trad. it. e cura di D. Felice, Marietti, Bologna 2021, cit. p. 129.

[48] Montesquieu, *De l'esprit des loix*, 2 voll., Barrillot & Fils, Geneva [Genève] 1748; trad. it. *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, 2 voll., Utet, Torino 2002, cit. vol. I, p. 508.

[49] *Ibidem*, vol. II, p. 122.

[50] *Ibidem*, vol. II, p. 151, trad. modificata.

escamotage e cioè attraverso un autore ebreo fittizio che si lancia in una sorta di autodifesa del popolo ebraico volta a criticare l'operato dell'Inquisizione, ritorcendo contro i cristiani l'argomento che gli stessi *philosophes* usavano contro gli ebrei e cioè che

> se […] non abbandonate i vostri vecchi pregiudizi, i quali, badate bene, sono poi le vostre stesse passioni, bisogna riconoscere che siete incorreggibili, ciechi di ogni lume, incapaci di ogni educazione[51].

Che si tratti di un ebreo *philosophe* decisamente irrealistico lo chiarisce la nota di Montesquieu al presunto testo del filosofo ebreo illuminato, dove l'immutabilità divina invocata dagli ebrei per rivendicare l'elezione del loro popolo da parte di Dio viene usata contro di loro, nell'accusarli di un «accecamento» che impedisce di «capire che l'economia del Vangelo è nell'ordine dei disegni di Dio»[52]. In altre parole il loro orgoglio li acceca tanto quanto il fanatismo acceca gli Inquisitori.

4. Voltaire tra antiebraismo e antisemitismo

Con Voltaire (1694-1778), emblema dell'illuminismo francese e indiscusso paladino della tolleranza, ritroviamo molti caratteri attribuiti all'ebraismo da Bayle e Montesquieu all'interno di una meditazione ossessiva sugli ebrei che prende avvio nei primi anni Quaranta e viene allo scoperto in maniera esplicita per la prima volta nel 1756 con l'opuscolo *Des Juifs*[53]. Qui, come anche nell'articolo *Histoire* per l'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, l'obiettivo di Voltaire è quello di dimostrare che quella narrata nel Pentateuco è una storia profana e non una storia sacra, a dispetto di quanto da secoli e secoli sostengono gli stessi ebrei. La riduzione a profana della storia narrata dalle Sacre Scritture rientra nel più generale progetto – all'epoca ancora in fase di definizione – di lotta all'*Infâme* e di contrapposizione alla teocrazia di matrice ebraica di una teocrazia universale ispirata dai principi della religione naturale

---

[51] *Ibidem*, vol. II, cit. pp. 138-139.

[52] *Ibidem*, vol. II, cit. p. 137, nota a.

[53] Voltaire, *Des Juifs*, éd. M.-H. Cotoni, in *Mélanges de 1756*, in *Oeuvres de 1753-1757 (ii)*, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 45B, Voltaire Foundation, Oxford 2010, pp. 217-249.

deista e della tolleranza[54]. La virulenza dell'attacco all'ebraismo contenuto nell'opuscolo, in cui gli ebrei sono oggetto di ridicolizzazione e di vilipendio, non fu ignorata dai lettori suoi contemporanei che rimasero sbalorditi per la contraddizione con il contemporaneo erigersi di Voltaire a loro difensore in quanto vittime dell'ignobile intolleranza religiosa da parte cristiana. Nell'opuscolo Voltaire dipinge gli ebrei veterotestamentari come un popolo violento e rozzo, inetto sul piano politico-militare perché distratto dalla sua unica passione, quella per il denaro, privo di filosofia e di una lingua propria, e che ha ricavato quelle poche credenze e quei pochi costumi degni di un qualche rispetto da altre culture e civiltà con cui è entrato in contatto. Gli ebrei, per questi loro caratteri, scrive Voltaire, «sono quasi sempre stati o erranti, o briganti, o schiavi, o sediziosi», condizione a cui non si sono mai sottratti, tanto che «essi sono ancora vagabondi oggi sulla Terra», dove sono dediti a un'unica arte, quella dell'usura[55]. La chiusa di *Des Juifs* è rivelatrice dello stretto collegamento operato da Voltaire tra ebrei veterotestamentari ed ebrei suoi contemporanei:

> tutto ciò che trovate in loro è un popolo ignorante e barbaro, che da tempo combina la più sordida avarizia con la più detestabile superstizione e l'odio più invincibile per tutti i popoli che li tollerano e li arricchiscono. Tuttavia, non devono essere bruciati[56].

Il lettore di allora e di oggi non può che concluderne che per Voltaire le nazioni che ospitano al loro interno gli ebrei, come la Francia, siano in maniera più che sufficiente già tolleranti verso un popolo, quello ebraico, che ne ha ingiustamente in odio le popolazioni, in quanto non fedeli alla legge mosaica, dimostrandosi quindi incapace di gratitudine per l'ospitalità ricevuta, così magnanima da consentire a simili parassiti sociali di permanere in seno alle loro società[57]. Come ho anticipato, vi furono tra i contemporanei reazioni critiche al testo di Voltaire e una di esse, assai significativa, proviene da un filosofo ebreo molto vicino all'ambiente dei *philosophes* francesi, Isaac de Pinto, che da poco aveva dato alle stampe un *Essai sur le Luxe* che era

---

[54] A. Gurrado, *La religione dominante. Voltaire e le implicazioni politiche della religione ebraica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, cit. p. 8.

[55] Voltaire, *Des Juifs*, cit., p. 131.

[56] *Ibidem*, p. 138.

[57] M. Piazza, *Voltaire Against the Jews, or The Limits of Toleration*, Palgrave-Macmillan, Cham 2023, cit. p. 37.

circolato nell'ambiente parigino tanto da influenzare l'articolo *Luxe* scritto da Saint-Lambert per l'*Encyclopédie*[58]. De Pinto scrive una breve *Apologie de la nation juive* in polemica con l'opuscolo di Voltaire, per riabilitare l'immagine degli ebrei così macchiata dal grande filosofo, prendendo le difese soprattutto dei sefarditi, più colti e integrati in Francia. Nel suo libretto, de Pinto si dichiara uno dei più grandi ammiratori delle opere di Voltaire e proprio per questo senza pace per come la penna del «nemico dei pregiudizi» si sia potuta abbandonare «alla prevenzione cieca, l'organo più comune di quel mostro contro cui ha sempre combattuto, cioè la calunnia»[59]. De Pinto non si accontenta di scrivere l'*Apologie*, ma la invia allo stesso Voltaire, accompagnandola con una lettera accorata in cui definisce le sue opere come immortali e scrive che solo in un'occasione al loro autore è sfuggita la verità, ovvero nell'opuscolo sugli ebrei. La risposta di Voltaire è sorprendente: ammette di essere stato violento e ingiusto verso un popolo al cui interno si trovano persone degne di rispetto e gli promette una rettifica da inserire nella successiva edizione dell'opuscolo, rettifica che peraltro non vedrà mai la luce. Poi, però, nella sua risposta ribadisce che la nazione ebraica ha fatto molto male a sé stessa e al genere umano e nel rivolgersi a de Pinto conclude che se questi è davvero un filosofo, come sembra, non potrà che essere d'accordo su questo giudizio critico sul proprio popolo, ma che lui è certo non lo rivelerà mai, suggerendo implicitamente che si comporterà così per timore delle ritorsioni dei suoi correligionari. Come a dire che l'ebreo filosofo non può che essere antigiudaico e che questo gli costerà l'ostracismo del suo popolo che non gli consentirà di restare ebreo, come era accaduto a Spinoza. La lettera si chiude con una doppia ingiunzione, non priva di ambiguità: «Resti pure ebreo perché lo è […]. Ma sia filosofo»[60]. Sembra dunque che anche Voltaire prefiguri la figura dell'ebreo filosofo, ma il dubbio che questa sia altrettanto irrealizzabile come quella immaginata da Montesquieu si fa concreto nel momento in cui si riflette

---

[58] J.S. Wijler, *Isaac de Pinto, sa vie et ses oeuvres*, C.M.B. Dixon & Co. Apeldorn 1925; K. Stapelbroek, *From jealousy of trade to the neutrality of finance: Isaac de Pinto's "system" of luxury and perpetual peace*, in *Commerce and Peace in the Enlightenment*, edited by B. Kapossy, I. Nakhimovsky, R. Whatmore, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 78-109.

[59] I. de Pinto, *Apologie pour la nation juive ou Réflexions critiques sur le premier chapitre du vii Tome des Oeuvres de Monsieur de Voltaire, au sujet des Juifs*, *Par l'auteur de l'Essai sur le luxe*, Amsterdam 1762, p. 13.

[60] Voltaire, *Correspondence and related documents*, XXV, June 1762-January 1763, *Letters* D10482-D10972, definitive edition by T. Besterman, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 109, Voltaire Foundation, Oxford 1973, cit. pp. 120-121.

sull'uso dell'imperativo nel rivolgersi a qualcuno che è già pubblicamente riconosciuto come un *philosophe*! Il che fa concludere che anche per Voltaire un ebreo possa davvero essere filosofo solo se smette di essere ebreo[61]. Ora, se consideriamo che Voltaire indicherà de Pinto soltanto come un «celebre ebreo» senza includerlo tra i filosofi e gli accademici partecipanti a una cena di cui racconta in un'opera del 1768[62], possiamo concludere che a distanza di più di dieci anni, malgrado fossero uscite nuove pubblicazioni filosofiche dello stesso, de Pinto per lui (in quanto *ancora* ebreo) non sarà *ancora* degno dell'appellativo di «philosophe»!

Numerosi altri testi di Voltaire possono essere consultati per certificare un analogo trattamento da questi rivolto agli ebrei e all'ebraismo e insieme l'onnipervasività della riflessione sugli ebrei nella sua opera. Qui, per motivi di spazio, ci limitiamo a segnalare, brevemente, ulteriori tre elementi significativi.

Il primo è che uno degli argomenti che sono stati portati a favore del presunto filosemitismo di Voltaire all'interno di un dibattito che ha preso vigore dopo che all'indomani della Seconda Guerra Mondiale Arthur Herzberg[63] e Léon Poliakov[64] avevano accusato Voltaire di essere tra i padri dell'antisemitismo moderno, e cioè che Voltaire scagiona gli ebrei dall'accusa rituale di deicidio, è un argomento piuttosto debole. Si fonda cioè sul fatto che nell'unico suo testo in cui l'autore fittizio è un ebreo, il *Sermon du rabin Akib* del 1761, Akib difende gli ebrei dall'accusa tradizionale di deicidio[65]. Ora gli interpreti hanno trascurato tre dati: il primo è che in precedenza, nel 1752, in un testo pubblicato sotto uno dei suo tanti alter ego, la *Défense de Milord Bolingbroke*, Voltaire aveva accusato gli ebrei di tale crimine[66], il secondo

---

[61] M. Piazza, *Voltaire Against the Jews, or The Limits of Toleration*, cit., p. 46.

[62] Voltaire, *L'homme aux quarante écus*, éd. B.M. Bloesch, in *Oeuvres de 1768 (ii)*, éd. B.M. Bloesch, J. Hellegouarc'h, R.J.V. Cotte *et al*., *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 66, Voltaire Foundation, Oxford 1999, pp. 211-409, cit. p. 399.

[63] A. Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, Schocken Books, New York 1968.

[64] L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme: de Voltaire a Wagner*, vol. III, Calmann-Lévy, Paris 1968; trad. it. *Storia dell'antisemitismo*, vol. III: *Da Voltaire a Wagner*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

[65] Voltaire, *Sermon du rabin Akib*, ed. A. Gurrado, in Id., *Writing of 1761*, eds. M.-E. Plagnol-Diéval, T.E.D. Braun *et al*., *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 52, Voltaire Foundation, Oxford 2011, pp. 513-534.

[66] Voltaire, *Défense de Milord Bolingbroke, par le Docteur Good Natur'd Vellvisher, chapelain du comte de Chesterfield*, éd. R. Mortier, in *Oeuvres de 1750-1752 (ii)*, eds. D. Beeson, T. Besterman, N. Cronk *et al*., *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 32B, Voltaire Foundation, Oxford 2007, pp. 217-249, cit. p. 248.

che nel *Sermon* Voltaire non per forza espone completamente il suo punto di vista ma si serve di quello di un ebreo per portare acqua al mulino del deismo e della tolleranza, senza per forza sposare *in toto* le tesi del rabbino fittizio[67] , anche perché, e questo è il terzo dato, in seguito, in testi della maturità avanzata, Voltaire torna ad accusare gli ebrei di deicidio, come nell'*Histoire de l'établissement du christianisme* del 1776[68].

Il secondo elemento concerne la strategia retorica con cui Voltaire si difende dalle accuse di antigiudaismo che gli vennero mosse non soltanto da ambienti ebraici, come nel caso di de Pinto, ma anche da ambienti teologici cristiani, protestanti e cattolici, in particolare dall'Abbé Guenée, che nel 1769 aveva pubblicato un fortunato pamphlet anti-illuminista la cui prima parte è composta dalle lettere di sei ebrei portoghesi e tedeschi indirizzate allo stesso Voltaire, di cui escono due edizioni aumentate nel 1772 e nel 1776, a parte le numerose ristampe e traduzioni in varie lingue[69]. Per inciso: Guenée in realtà condivide con Voltaire il pregiudizio antiebraico, ma usa strumentalmente l'antiebraismo di Voltaire per affossare il suo deismo[70]. Ebbene, Voltaire reagisce alle critiche degli ebrei fittizi di Guenée con uno dei suoi testi in cui mette in campo tutto il suo antigiudaismo e cioè *Un chrétien contre six Juifs*[71], indossando i panni della vittima e del perseguitato che si difende dai suoi accusatori in un rovesciamento delle parti tanto retorico quanto insostenibile per un coerente teorico della tolleranza[72].

Il terzo elemento pare utile per completare il quadro: sebbene, come abbiamo affermato sopra, sia scorretto metodologicamente esaminare il rapporto dei filosofi illuministi con l'ebraismo in base al solo criterio del filosemitismo e dell'antisemitismo, ci si può però chiedere se ci siano tracce documentali

---

[67] M. Piazza, *Voltaire Against the Jews, or The Limits of Toleration*, cit., pp. 49-50.

[68] Voltaire, *Histoire de l'établissement du christianisme*, eds. A. Gurrado, L. Macé, in *Religiuous Works of 1776*, eds. G. Gargett, A. Gurrado, L. Macé, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 79B, Voltaire Foundation, Oxford 2014, pp. 381-526; trad. it. *Storia dell'affermazione del cristianesimo*, a cura di D. Felice, *Introduzione* di R. Campi, Aracne, Roma 2020, cit. p. 71.

[69] A. Guenée, *Lettres de quelques Juifs portugais et allemands, à M. de Voltaire, avec des Réflexions critiques, et un petit Commentaire extrait d'un plus grand*, quatrième edition, revue, corrigée et considérablement augmentee, 3 vols., Moutard, Paris 1776.

[70] M. Piazza, *Voltaire Against the Jews, or The Limits of Toleration*, cit., pp. 122-123.

[71] Voltaire, *Un chrétien contre six Juifs*, ed. G. Gargett, in *Religious works of 1776*, eds. G. Gargett, A. Gurrado, L. Macé, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 79B, Voltaire Foundation, Oxford 2014, pp. 5-339.

[72] *Ibidem*, pp. 103 ss.

nelle loro opere che rinviano alla mutazione dell'antiebraismo dall'antigiudaismo teologico all'antisemitismo biologico. Per quanto Voltaire nelle ultime pagine del *Traité sur la tolérance* esponga una versione universalistica della tolleranza, virtualmente aperta a tutti, ebrei, musulmani e fedeli di altri culti, nelle posteriori *Lettres de Memmius à Ciceron* (1771), leggiamo queste parole, che, per chi conosce l'evoluzione posteriore dell'antiebraismo, suonano davvero sinistre:

> Hai governato la Cilicia, le cui frontiere arrivano quasi in Palestina; sei stato testimone delle barbarie e delle superstizioni di quel popolo, lo hai ben caratterizzato nella tua bella orazione in difesa di Lucio Flacco. Tutti gli altri popoli hanno commesso dei crimini; gli Ebrei sono i soli che se ne siano vantati. Sono tutti nati con la rabbia del fanatismo nel cuore, proprio come i tedeschi e gli inglesi nascono con i capelli biondi. Non mi stupirei se questa nazione non fosse un giorno fatale per il genere umano[73].

Ora, la pietà di Voltaire e degli altri illuministi verso le vittime ebree delle persecuzioni cristiane era sicuramente sincera, e la coerenza con cui da loro è stata manifestata ha senza dubbio contribuito alla nascita di un nuovo concetto di umanità su cui fondare una concezione egualitaria e promotrice dei diritti umani. Ma l'antiebraismo altrettanto coerente che ha affiancato quella pietà rimane ancora in buona parte da pensare se si vuole ridescrivere l'illuminismo francese al riparo tanto da superficiali deificazioni quanto da pericolose demonizzazioni.

---

[73] Voltaire, *Lettres de Memmius à Cicéron*, éd. J. Dagen, in *Oeuvres de 1770-1771*, éds. J. Dagen, R. Granderoute *et al*., *Oeuvres Complètes de Voltaire*, vol. 72, Voltaire Foundation, Oxford 2011, pp. 211-270, cit. pp. 219-220.

Acc. Sc. Torino
Quaderni, 45 (2025), 59-80

L'enigma dell'ebraismo nella modernità: da Kant a Hegel

Francesco Tomasoni*

1. Perché la sopravvivenza degli Ebrei?

Può sembrare strano che si prendano le mosse dal *Discours sur l'histoire universelle* (1681) di Benigne Bossuet che traccia la storia universale dell'umanità basandosi sui racconti biblici e colloca la creazione nel 4004 a.C. Tuttavia all'interno dello schema teologico egli tenta qua e là di cogliere il senso razionale degli avvenimenti e di ricavarne un insegnamento morale per il Delfino di Francia. Un episodio è quello della distruzione di Gerusalemme, giudicato come «un castigo toccato ai ribelli che, per la loro infedeltà verso la discendenza promessa ad Abramo e a Davide, non sono più giudei, né figli di Abramo se non per la carne e che rinunciano alla promessa per la quale le nazioni dovevano essere benedette». In quanto responsabili di «deicidio», «il più grave di tutti i crimini» essi non sarebbero più il popolo eletto. Perché però – si chiede il vescovo di Meaux – sono sopravvissuti fino ad ora, con un'esistenza «fuori del loro paese e nella rovina», mentre tanti popoli illustri sono scomparsi? Le ragioni sono due. Anzitutto essi «insegnano a temere Dio», il supremo governatore che «dal più alto dei cieli tiene le redini di tutti i regni». Quello che gli ebrei subiscono è segno visibile della punizione divina. In secondo luogo essi offrono il vantaggio che si trovino «in mani non sospette le Scritture che avevano predetto Gesù Cristo e i suoi misteri»[1]. Essi dunque sono essenziali per l'apologetica cristiana. Qui si possono individuare gli elementi

* Università del Piemonte orientale; francesco.tomasoni@uniupo.it

[1] B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, *Oeuvres*, par V. et Y. Champailler, Gallimard, Paris 1970, pp. 857-858, 870-871, 1025. Per una più ampia trattazione di questi argomenti, mi permetto di rinviare a F. Tomasoni, *La modernità e il fine della storia. Ebraismo e antigiudaismo da Kant ai giovani hegeliani*, Morcelliana, Brescia 2019², pp. 23-35, 40-43, 65-66, 77-92, 97-103, 107-110, 115-179.

dell'antigiudaismo cristiano: da un lato è giusto che gli ebrei abbiano a soffrire in una condizione di inferiorità, dall'altro non devono scomparire, anzi devono essere preservati. In questo si può ravvisare una differenza dall'antisemitismo di fine Ottocento e del Novecento. Certamente al di sotto dell'antigiudaismo si annida una giudeofobia più oscura, intrisa delle accuse più insensate e funeste, come quelle di compiere omicidi rituali per ricavare sangue cristiano o di avvelenare le fonti. Un'opera che per tutto il Settecento e Ottocento ha avuto larghissima diffusione in Germania è quella di Johann Andreas Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, che, avvalendosi anche della conoscenza di letteratura rabbinica, dava credibilità a quelle accuse[2]. Curiosamente Eisenmenger si augurava la conversione degli ebrei, una prospettiva che anche Bossuet dava per sicura e che avrebbe suggellato il trionfo già avviato della chiesa, miracolo visibile della Provvidenza[3]. Nel Settecento correnti di stampo millenaristico si sarebbero proposte la conversione degli ebrei per accelerare la venuta della nuova epoca, quella dello Spirito. Quale influenza esercitò l'antigiudaismo cristiano sulla filosofia classica tedesca da Kant a Hegel? Esso riguardò solo pregiudizi personali o entrò nel loro sistema?

2. Kant: il giudaismo come eteronomia e settarismo

Per Kant il giudaismo rappresenta l'antitesi di quel principio di autonomia che dovrebbe fondare la moralità. Ne *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793) Kant parla della «fede giudaica» e sostiene che «nella sua istituzione originaria» era «un insieme di leggi semplicemente statutarie». Imponeva l'obbedienza a leggi esteriori. Da qui il giudizio lapidario: «Il giudaismo non è propriamente una religione»[4]. Kant vi ravvisa l'assenza non solo dell'autonomia morale, ma anche del concetto di umanità universale. Il giudaismo avrebbe escluso «dalla sua comunità tutta la specie umana ritenendosi un popolo particolarmente eletto da Jehova, ostile a tutti gli altri popoli,

---

[2] J.A. Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, Königsberg, 1711, I, pp. 589, 605-614, 619.

[3] B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, cit., pp. 862-863, 896, 900.

[4] I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hrsg. K. Vorländer, Meiner, Hamburg 1956, repr. 1966, p. 139, trad. it. di A. Poggi, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 137. Sull'«antigiudaismo cristiano», presente in Kant, mi permetto di rinviare anche all'esposizione, in parte diversa per l'orizzonte complessivo, contenuta in F. Tomasoni, *Gli ebrei e la filosofia classica tedesca. Antisemitismo? Alle origini di un concetto*, in «Storia del pensiero politico», 2017/1, pp. 69-92, spec. pp. 76-77.

e perciò osteggiato da ogni popolo»[5]. Fra l'Antico e il Nuovo Testamento Kant vede una netta rottura accentuando la contrapposizione presente nelle lettere di Paolo ai Galati e ai Romani fra l'epoca del dominio della legge e quella della libertà portata dalla grazia[6]. Così afferma che il cristianesimo è un «abbandono completo del giudaismo»[7]. Se più recentemente nell'Antico Testamento si erano affermate dottrine morali, Kant osserva che il merito era da ricercarsi al di fuori di esso, infatti lì «era pervenuta già molta saggezza straniera (greca), la quale probabilmente contribuì ad illuminarlo, mediante concetti della virtù, a prepararlo, dato lo schiacciante fardello della sua fede dogmatica, a rivoluzioni occasionate dalla diminuzione del potere dei preti»[8]. La continuità del cristianesimo con l'ebraismo, affermata dai «dottori del cristianesimo», avrebbe risposto a uno stratagemma, all'intento di «*introdurre* una religione morale pura al posto di un culto antico, senza tuttavia urtare i pregiudizi del popolo che era anche troppo fortemente abituato a tale culto»[9]. Si trattava di «gente interamente e ciecamente attaccata all'antico», di «uomini col cervello pieno di articoli statutari di fede, divenuti quasi incapaci di accogliere la religione razionale», anzi meno disponibili ad essa «di uomini ignoranti, ma incorrotti»[10]. Il contrasto fra ebraismo e cristianesimo emergerebbe anche nella preghiera: mentre nei Salmi si chiede perfino la vendetta[11], nel Padre nostro si accorda la propria volontà al regno di Dio, cioè al regno dei fini in sé, all'ordine della ragione[12]. Tuttavia Kant distingue fra il messaggio in sé e il suo attuarsi nella concretezza storica. Infatti anche il cristianesimo

---

[5] I. Kant, *Die Religion*, cit., p. 141, trad. it. p. 139.

[6] H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1982[3], pp. 32-39, trad. it. di R. Favero, *La legge in Paolo. Contributo allo sviluppo della teologia paolina*, Paideia, Brescia 1995, pp. 66-80.

[7] I. Kant, *Die Religion*, cit., p. 141, trad. it. p. 139. Ben oltre si spingerà Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, *Sämtliche Werke* (SW), Hrsg. Hübscher, Brockhaus, Leipzig 1938-1941, VI, pp. 412-413 affermando che Antico e Nuovo Testamento sono «diametralmente opposti». Egli ne darà una spiegazione diversa contrapponendo l'ottimismo giudaico al pessimismo cristiano, ma non mancherà di rinfacciare agli ebrei la bigotta osservanza delle norme (A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, SW, IV, pp. 171, 192).

[8] I. Kant, *Die Religion*, cit., p. 142, trad. it. p. 140.

[9] *Ibidem.*

[10] *Ibidem*, p. 181, trad. it. p. 179.

[11] *Ibidem*, p. 120n., trad. it. p. 119n.

[12] *Ibidem*, pp. 221-222n., trad. it. pp. 218-219n. Al riguardo cfr. R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, De Gruyter, Berlin-New York 1990, pp. 191-197.

avrebbe risentito di una tendenza insita in tutte le «sette religiose», ognuna meritevole di rispetto, ma volta a rendere sensibile ai «poveri mortali» il regno di Dio sulla terra con delle forme che se scambiate «per la cosa stessa» finiscono per attirare il biasimo facendo identificare il regno di Dio invisibile con la chiesa visibile»[13]. Pure il cristianesimo ha quindi bisogno di purificarsi. In particolare viene criticato da Kant il cattolicesimo per la sua struttura gerarchica, per la sua concezione sacramentale, per l'imposizione di alcuni dogmi privi di contenuto morale[14]. Lo stesso protestantesimo però, che agli inizi ha fatto gustare «la libertà di pensiero», ha ancora un cammino da compiere. Se «partendo dalla corruzione umana e, dubitando d'ogni virtù» si pone il «principio di religione solo nella *devozione formale*», si favorisce un atteggiamento passivo e servile in senso pietistico e bigotto[15]. Inoltre l'insistenza sulla peccaminosità dell'uomo, anziché far risaltare la santità della legge e spingere a un progressivo avvicinamento ad essa, ha finito spesso per produrre «il disprezzo di se stessi»[16]. Se dunque per Kant neppure il cristianesimo si identificava con la religione pura, che rimaneva un ideale da raggiungere e rispetto alla quale potevano esserci «diverse specie di *fedi*»[17], l'ebraismo si configurava come il fardello dal quale il cristianesimo doveva continuamente liberarsi.

È a questo proposito significativo il rapporto con il filosofo ebreo Moses Mendelssohn, da lui ampiamente stimato. Mentre Kant aveva avvicinato il messaggio cristiano alle istanze dell'illuminismo, Mendelssohn aveva sostenuto come a questo movimento di liberazione fosse più sensibile l'ebraismo che non imponeva a nessuno la propria fede, non faceva proselitismo, riconosceva, prima di una rivelazione particolare al popolo ebraico, una rivelazione

---

[13] I. Kant, *Die Religion*, cit., p. 197n., trad. it. p. 194n.

[14] Significativamente Kant usa qui l'espressione «opus operatum», *ibidem*, p. 209n., trad. it. p. 206n. Cohen rimarcherà la critica al cattolicesimo riprendendo la stessa espressione e giudicando «scandalosa» l'idea che la chiesa sia «l'istanza che può consacrare l'opera come azione personale» (H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Hrsg. Bruno Strauss, Kauffmann, Frankfurt a.M., 1929, p. 401, trad. it. di P. Fiorato, a cura di A. Poma, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 496). E se il protestantesimo sarà già diverso, ben più radicale risulterà per lui l'ebraismo nel respingere l'idea sacramentale.

[15] I. Kant, *Die Religion*, cit., pp. 212, 208n., trad. it. pp. 209, 205n. Per le critiche al pietismo e alla presunzione d'un contatto diretto con Dio attraverso il sentimento, cfr. anche Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Hrsg. K. Reich, Meiner, Hamburg 1959, pp. 52-58, trad. it. di D. Venturelli, *Il Conflitto delle Facoltà*, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 121-128.

[16] I. Kant, *Die Religion*, cit., p. 208n., trad. it. p. 205n.

[17] *Ibidem*, pp. 156, 117, trad. it. pp. 154, 116 (qui lievemente modificata).

universale e prescriveva sì comportamenti, ma non dogmi lasciando libera quella che era la proprietà più intima dell'uomo, la sua ragione[18]. In proposito egli alludeva al tentativo maldestro del diacono zurighese, Johann Caspar Lavater (1741-1801), di convertirlo e così attraverso il passo esemplare di una personalità importante promuovere la conversione di tutto il popolo ebreo accelerando la venuta del nuovo regno millenario, quello dello spirito. Quel tentativo aveva suscitato fra i dotti animate discussioni. Mendelssohn aveva distinto fra la fede più profonda dell'ebraismo e le tradizioni storiche, si era battuto perché i suoi correligionari assimilassero la lingua e la cultura tedesca, aveva anche espresso apprezzamento per il messaggio morale del cristianesimo, ma non si era convertito[19]. Kant sintetizza l'atteggiamento di Mendelssohn con queste parole: «Egli [Mendelssohn] vuol dire: prima scacciate voi stessi il giudaismo dalla vostra *religione* (esso può tuttavia rimanere come un'anticaglia nella dottrina di fede storica) e potremo allora prendere in considerazione le vostre proposte»[20]. Egli dunque presenta come alleato al suo fianco Mendelssohn nel cammino di avvicinamento alla religione pura riconoscendo il comune impegno per la moralità, ma falsificando la sua posizione rispetto al giudaismo.

Per comprendere la valutazione negativa del giudaismo e dell'Antico Testamento da parte di Kant è necessario tener presente il contesto dell'esegesi protestante che aveva avuto un'importante fioritura nel Settecento[21].

---

[18] M. Mendelssohn, *Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich von Moses Mendelssohn*, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe* (JubA), Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971-, VII, pp. 8-11.

[19] D. Bourel, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaisme moderne*, Gallimard, Paris 2004, pp. 230-250.

[20] I. Kant, *Die Religion*, cit., p. 185n., trad. it. p. 183n. Questa interpretazione è ribadita nel *Conflitto delle Facoltà.* Lì si rimprovera anche Mendelssohn di aver tolto ai suoi correligionari «la speranza del più piccolo alleggerimento dei pesi che li opprimono» e si esprime l'auspicio che gli ebrei rigettino «l'abito dell'antico culto» accettando «pubblicamente la religione di *Gesù*». Nel contesto si afferma che «essi hanno posseduto per tanto tempo l'*abito senza l'uomo* (la chiesa senza religione)» (*Der Streit der Fakultäten*, cit., p. 50 e n., trad. it. pp. 118-119 e n.). Quasi trent'anni prima Kant aveva peraltro chiesto l'intervento di Mendelssohn su uno studente ebreo poco osservante che in tal modo era entrato in conflitto con la sua comunità, cfr. lettera di Kant a Mendelssohn del 7 febbraio 1766, I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe (AA), Berlin-Leipzig 1900-, X, p. 68.

[21] Per l'influenza dell'esegesi protestante e del razionalismo del Settecento, F. Tomasoni, *Feuerbach and the Jewish Bible*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 75/3 (2023), pp. 264-267. Secondo Th. Kaufmann, *Luthers Juden*, Reclam, Stuttgart 2014, trad. it. di F. Ronchi, *Gli Ebrei di Lutero*, Claudiana, Torino 2016, pp. 156-160, il pietismo e il razio-

Com'è noto, su di lui esercitò una significativa influenza Johann Salomo Semler (1725-1791)[22], che aveva introdotto nell'interpretazione delle Sacre Scritture criteri razionali. Nel suo «libero esame» del Canone Biblico aveva negato che avessero origine divina quei libri dell'Antico Testamento che rispondevano all'interesse particolare, meramente storico degli ebrei e non promuovevano il «miglioramento morale di tutti gli uomini in ogni tempo». In proposito egli metteva in contrasto l'atteggiamento infantile, rozzo, arrogante degli ebrei con la religione perfetta dei cristiani[23]. Si trattava solo degli ebrei antichi o il giudizio riguardava anche i contemporanei? In verità Semler gettava un'ombra anche sugli ebrei del suo tempo rilevando che in generale i cristiani avevano raggiunto la maturità spirituale a differenza degli ebrei[24], anche se non mancavano eccezioni negative fra i primi e positive fra i secondi[25]. In ogni caso gli aspetti negativi del cristianesimo erano da ascrivere a residui del giudaismo[26].

Semler aveva dedicato il suo libro a Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709-1789) che nel suo *Mosaische Briefe* (1762) si era proposto di leggere

---

nalismo fra Sei- e Settecento nella loro polemica contro il luteranesimo ortodosso si sarebbero collegati ai primi scritti di Lutero, come *Cristo è nato ebreo* (1523), anziché a quelli più tardi, come *Degli ebrei e delle loro menzogne* (1543), e ne avrebbero fatto un antesignano della tolleranza. Tuttavia Kaufmann osserva come anche in quella prima fase Lutero avesse avuto un atteggiamento ambivalente: da un lato non dava corso alle accuse infamanti contro gli ebrei, come quelle di omicidio rituale o di avvelenamento delle sorgenti (p. 66), dall'altro lato si esprimeva negativamente verso la religione ebraica giudicandola semplicemente cerimoniale e legalistica (p. 58) e auspicava una conversione, che però considerava sempre più improbabile (pp. 59, 74, 155-156).

[22] J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»*, Hoffmann u. Campe, Hamburg 1938, pp. 460-464, 473-475, 500-502 ha sottolineato l'influenza di Semler che, pur non contestando all'ebraismo il titolo di religione, aveva accentuato la sua differenza dal cristianesimo svalutando l'Antico Testamento.

[23] J.S. Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* (1771, 1776[2]), Hrsg. H. Scheible, Mohn, Gütersloh 1980[2], p. 35, anche, pp. 27, 29, 36-38, 40-41, 43, 45-51, 53-55, 57, 60-65, 67, 70, 80-81, 86.

[24] *Ibidem*, pp. 34, 76, 88-89. In proposito, E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bertelsmann, Gütersloh 1949-1954, IV, pp. 61-63.

[25] J.S. Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, cit., pp. 25, 33, 42-43, 66. Sull'ammirazione di Semler per gli ebrei illuminati, cfr. D. Bourel, *Moses Mendelssohn*, cit., p. 374.

[26] J.S. Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, cit., pp. 51, 53, 60, 76, 88, 91.

Mosè come Omero, Virgilio o Platone[27], indipendentemente dalle interpretazioni sviluppatesi nel cristianesimo. Egli aveva rivalutato il vigore espressivo dei Profeti e dei Salmi aprendo la via agli studi sulla poesia degli antichi ebrei che sarebbe stata percorsa da altri, come Johann David Michaelis (1717-1791). Questi fu in stretto contatto con Moses Mendelssohn e da lui ricevette importanti indicazioni sui Salmi[28]. Michaelis ebbe però un atteggiamento ambivalente: da un lato prese le distanze dai giudizi negativi di Semler sugli ebrei[29], dall'altro criticò le loro richieste di emancipazione, fatte valere da Mendelssohn nella sua opera *Jerusalem* (1783)[30]. In effetti l'ambivalenza dominò anche fra i circoli illuminati della Germania. Come casi esemplari si possono prendere quelli di Reimarus (1694-1768) e di Lessing (1729-1781). Il primo nei suoi *Frammenti* pubblicati da Lessing biasimò la violenza esercitata dai cristiani per convertire gli altri[31], un argomento che dimostrava la sua attualità anche rispetto agli ebrei. Egli anzi ricordava la tradizione giudaica sostenuta anche da Mendelssohn, secondo cui prima della rivelazione mosaica, c'era stata una rivelazione universale a Noè, affine alla religione naturale e razionale[32]. Tuttavia egli contestava agli ebrei la presunzione di essere il popolo eletto[33], la cieca sudditanza a precetti assurdi[34], l'orrore dei sacrifici nel tempio[35]. Stigmatizzava dunque in loro una barbarie, una servitù spirituale,

---

[27] K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Max Niemeyer, Halle/Saale 1929, p. 222.

[28] Cfr. A.-R. Löwenbrück, *Johann David Michaelis und Mendelssohn*, in *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Hrsg. M. Albrecht, Tübingen 1994, pp. 315-332, spec. p. 324; D. Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, Halban, London 1996, p. 52; D. Bourel, *Moses Mendelssohn*, cit., pp. 126-127, 165.

[29] Cfr. R. Bordoli, *L'illuminismo di Dio alle origini della mentalità liberale. Religione, teologia, filosofia e storia in Johann Salomo Semler (1725-1791)*, Olschki, Firenze 2004, p. 115.

[30] D. Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, cit., p. 151; D. Bourel, *Moses Mendelssohn*, cit., pp. 285-291, 331; A. Lerousseau, *Le judaïsme dans la philosophie allemande 1770-1850*, PUF, Paris 2001, pp. 210, 252-253.

[31] H.S. Reimarus, *Ein mehreres aus den Papieren des Ungenannten* (1777), in G.E. Lessing, *Werke*, VIII, Hrsg. A. Schilson, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1989, pp. 206-210.

[32] H.S. Reimarus, *Von Duldung der Deisten* (1774), in G.E. Lessing, *Werke*, VIII, pp. 124-125; M. Mendelssohn, *Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater*, cit., pp. 11-13.

[33] H.S. Reimarus, *Ein mehreres aus den Papieren des Ungenannten*, cit., pp. 235-236.

[34] *Ibidem*, pp. 248-250.

[35] *Ibidem*, p. 251.

un materialismo[36] che si accompagnava a una stupefacente codardia[37]. Ben prima di Kant, Reimarus affermava che i primi impulsi di elevazione morale erano venuti agli Ebrei dal di fuori, dai Babilonesi, dai Persiani, dai Greci e dai Romani[38]. L'ambivalenza si può scorgere anche in Lessing nonostante il suo messaggio di tolleranza nel dramma *Natan il Saggio.* In un'altra opera, pubblicata dopo, l'*Educazione del genere umano* (1780), egli mostra di non condividere i giudizi di Reimarus sul materialismo degli ebrei e, anzi, osserva che la presunta assenza in loro della prospettiva dell'immortalità individuale e quindi di una ricompensa dopo la morte implicava maggior eroismo nell'obbedienza alla legge, maggior disinteresse, una più stretta vicinanza alla moralità. Tuttavia ammetteva che in certe occasioni essi si erano comportati in modo più brutale degli altri popoli[39]. Anche la loro relazione con Dio doveva essere considerata impura, giacché era animata più da timore che da amore[40]. Perciò il cristianesimo aveva costituito un deciso progresso verso quella religione pura che rimaneva una meta al di là di esso. La teologia della storia che, sulla scorta del *De civitate Dei*, aveva visto come punto finale la salvezza cristiana, diventava filosofia della storia con una prospettiva secolarizzata che, da un lato manteneva il rilievo dato al cristianesimo, dall'altro lo risolveva in un ideale di religione pura, coincidente con la razionalità e la moralità.

È una prospettiva che ha ispirato Kant marcando una ulteriore discordanza da Mendelssohn. Kant giustificò la certezza nel progresso del genere umano non solo in campo scientifico, ma anche morale come frutto di un giudizio riflettente, ossia come correlato dell'impegno umano per il miglioramento dell'umanità. Osservò:

> D'altra parte si danno ragioni per affermare che la specie umana, nel suo insieme, ha realmente progredito nei tempi nostri, nel senso morale in

---

[36] *Ibidem*, pp. 259-271.

[37] *Ibidem*, p. 252.

[38] *Ibidem*, pp. 272-273. Questa tesi, mirante a screditare l'originalità di un pensiero ebraico, sarà ribadita dai pensatori successivi dell'Ottocento. Ad essa si potrebbe collegare il giudizio negativo sul giudaismo palestinese a differenza di quello della diaspora, permeabile alle influenze dell'ellenismo, come suggerisce A. Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism. German Biblical Interpretation and the Jews from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*, Brill, Leiden-Boston 2009, trad. it. di S. Franchini, *Bibbia e antisemitismo teologico*, Claudiana, Torino 2020, p. 65 (per Johann Gottfried Herder), p. 77 (per Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher), pp. 105-107 (per Ferdinand Chistian Baur).

[39] G.E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechtes*, §§ 5, 8, 11, 16, 18, 27, in Id., *Werke*, cit., X, pp. 76, 77, 78, 82.

[40] *Ibidem*, §§ 15, 34, pp. 77, 84.

> confronto alle epoche anteriori (ostacoli momentanei nulla provano in contrario) e che i lamenti che si muovono di una decadenza ineluttabile e crescente dell'umanità provengono precisamente dal fatto che, quando siamo pervenuti ad un più alto grado di moralità, scorgiamo davanti a noi un altro grado più lontano[41].

Kant prese esplicitamente posizione contro Mendelssohn che nella sua opera *Jerusalem* si era dissociato dal suo amico Lessing proprio rispetto alla visione evolutiva dell'umanità che poneva su una scala ascendente le varie religioni e, implicitamente, le varie civiltà. Per il filosofo ebreo invece la Provvidenza divina non si esplicava nella successione e nel superamento di esse, ma nella coesistenza delle differenze[42]. Aveva dunque criticato l'amico di tutta la vita che pure in *Nathan il Saggio* aveva propugnato la tolleranza anche verso gli ebrei e nel rappresentare il personaggio di Nathan si era ispirato a lui:

> Da parte mia non ho nessuna idea dell'educazione del genere umano, di cui lo scomparso amico mio Lessing si è fatto convincere da non so quale storico dell'umanità. Ci si immagina la cosa collettiva, il genere umano, come se fosse una singola persona, e si crede che la Provvidenza l'abbia per così dire mandata a scuola per farne di un bambino un uomo. In fondo

---

[41] I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Politik*, AA, VIII, p. 310, trad. it. di G. Solari, *Sopra il detto comune "Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"*, *Scritti politici*, Utet, Torino 1965², p. 277.

[42] Che una collocazione delle civiltà secondo una scala ascendente favorisse la svalutazione di alcune rispetto alle altre era dimostrato dall'opera di Herder che, dopo aver esaltato il valore della poesia ebraica, nella sua filosofia della storia, tracciata in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, aveva stigmatizzato il popolo ebraico come una pianta parassitaria a partire fin quasi dalla sua origine, cfr. per questo contrasto A. Gerdmar, *Bibbia e antisemitismo teologico*, cit., pp. 66-67. Gerdmar rileva un'ambivalenza (p. 323) anche nel neotestamentarista del Novecento Karl Ludwig Schmidt, che, decisamente ostile al nazionalsocialismo, da un lato riconobbe un posto essenziale a Israele nella storia della salvezza e dell'umanità (p. 319), dall'altro lato indicò come via conclusiva la conversione al cristianesimo (pp. 319-320, 326-327). Ben più drastico sarebbe stato Gerhard Kittel che nella storia del popolo ebraico vide all'opera non soltanto la storia della salvezza, ma anche la storia della rovina (*Unheilsgeschichte*), voluta come punizione da Dio. Così il popolo ebraico sarebbe sia popolo eletto, sia popolo dannato (*ibidem*, pp. 437, 439-443). La visione progressiva della storia umana anche in senso morale sarà contestata come secolarizzazione della teologia cristiana e come pericolosa giustificazione della violenza verso altre civiltà da Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. *Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, *Sämtliche Schriften*, Hrsg. K. Stichweh, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1981-1988, II, pp. 101-108, trad. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 1991², pp. 111-118.

> il genere umano è, per restare nella stessa metafora, in quasi tutti i secoli bambino, uomo e vecchio allo stesso tempo, e ciò in diversi luoghi e parti del mondo[43].

Secondo Kant la negazione del progresso morale implicava un disprezzo verso il genere umano e quindi la decisione di avere a che fare con esso «il meno possibile»[44]. E precisava che Mendelssohn era stato «di quest'ultima opinione» contrapponendosi «all'ipotesi del suo amico Lessing di un'educazione divina del genere umano»[45]. Vi si potrebbe qui intravvedere l'eco di quell'accusa tradizionale di misantropia, di «odium generis humani», rivolta agli ebrei fin dal tempo dei Romani.

Se si confronta il contesto in cui si inseriva il passo di *Jerusalem*, non v'è alcun senso di disprezzo verso il genere umano, anzi si affermava che «tutti gli abitanti della terra» sono «chiamati alla felicità» e che «la Provvidenza» ha fatto sorgere «in ogni nazione della terra uomini saggi»[46]. Kant però, dopo aver citato l'affermazione di Mendelssohn secondo cui «l'umanità oscilla costantemente in alto e in basso tra limiti fissi» mantenendo «per lo più lo stesso grado di moralità e immoralità»[47], giudicava questo spettacolo indegno della divinità e in contraddizione con lo stesso impegno del «buon Mendelssohn» «per il rischiaramento (*Aufklärung*) e il benessere (*Wohlfahrt*) della nazione cui apparteneva»[48]. Per Kant l'impegno illuministico implicava una visione evoluzionistica, che Mendelssohn respingeva in nome della tolleranza verso la diversità. In ogni caso Kant lo considerava vicino nell'impegno per l'emancipazione umana. A Mendelssohn stesso espresse la sua ammirazione per l'opera *Jerusalem* che annunciava una «grande riforma» non solo per la «sua nazione» e che univa alla religione un incomparabile grado di «libertà di coscienza»[49]. Verso la fine della sua produzione filosofica, in *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797), egli ribadì il suo giudizio positivo sull'opera di Mendelssohn arrivando a riconoscere come sarebbe stata preferibile una confederazione di stati e popoli

---

[43] M. Mendelssohn, *Jerusalem*, *JubA*, VIII, pp. 162-163, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli 1990, pp. 111-112.

[44] I. Kant, *Über den Gemeinspruch*, cit., p. 307, trad. it. p. 274.

[45] *Ibidem*, p. 307, trad. it. p. 274.

[46] M. Mendelssohn, *Jerusalem*, cit., pp. 134-135, trad. it. p. 109.

[47] I. Kant, *Über den Gemeinspruch*, cit., p. 308, trad. it. pp. 277-275.

[48] *Ibidem*, p. 309, trad. it. cit., p. 276 (traduzione qui lievemente modificata).

[49] *Ibidem*, AA, X, p. 347.

diversi anziché un'unica *respublica christiana*[50]. Il suo apprezzamento non è da sottovalutare, se si pensa che Michaelis liquidò l'opera *Jerusalem* dicendo che dissimulava opportunisticamente importanti aspetti del giudaismo e mettendo in guardia dai pericoli che sarebbero venuti al popolo tedesco dall'emancipazione ebraica[51]. Anche Johann Georg Hamann, concittadino e amico di Kant, vi ravvisò l'espressione del fariseismo[52]. Nondimeno anche in Kant permane l'ambivalenza non solo nel giudicare il giudaismo e nel porlo in un grado inferiore dell'evoluzione umana, ma anche nell'esprimere giudizi sugli ebrei contemporanei. Nell'*Antropologia pragmatica* si accenna ai «Palestinesi», una denominazione da riferire evidentemente agli ebrei. Questi dopo l'esilio, avrebbero acquistato una «reputazione non infondata» di frode a causa dello spirito di usura (*Wuchergeist*). Essi ricercherebbero anziché la «dignità civile» il loro vantaggio ingannando il «popolo in cui vivono» e i « propri correligionari»[53]. Qui Kant accanto all'accusa di superstizione, risalente all'antigiudaismo di carattere religioso, aggiungeva quella di carattere economico concernente l'usura e gli inganni nei traffici alludendo a uno «spirito», a un carattere antropologico[54]. Non precisa però se questo sia la causa o la conseguenza della loro emarginazione.

3. L'emancipazione ebraica: ambiguità, cedimenti e resistenze (Fichte e Fries)

Le ambiguità erano insite negli stessi programmi di emancipazione degli ebrei. Gli ebrei alsaziani avevano indotto un funzionario della burocrazia prussiana, Christian Wilhelm Dohm, a intervenire in merito alla

---

[50] Cfr. al riguardo, H. Klenner, *Rechtsphilosophisches zur Kant/Mendelssohn-Kontroverse über das Völkerrecht*, in *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*, Hrsg. M. Albrecht und E.J. Engel, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, pp. 101-118, spec. pp. 113-116.

[51] Cfr. M. Mendelssohn, *Dokumente*, *JubA* XXII, pp. 253-254. Sull'atteggiamento negativo di Michaelis verso gli ebrei, A.-R. Löwenbrück, *Johann David Michaelis und Mendelssohn*, cit., pp. 315-332, spec., pp. 319-320, 324-329; H. Knobloch, *Herr Moses in Berlin. Auf den Spuren eines Menschenfreundes*, Fischer, Frankfurt a. M. 1998[3], pp. 206-207.

[52] J.G. Hamann, *Golgatha und Scheblimini*, *Sämtliche Werke*, III, Wien, Herder, 1951, pp. 294, 298, trad. it. di A. Pupi in *Scritti cristiani*, Zanichelli, Bologna 1977, pp. 164, 166-167.

[53] I. Kant, AA, VII, pp. 205-206, trad. it. di P. Chiodi, in Id., *Scritti morali*, Utet, Torino 1970, pp. 626-627.

[54] Per l'«antigiudaismo antropologico» che qui emerge e si può mettere in correlazione con le esigenze di emancipazione di cui stiamo per parlare, mi permetto di rinviare anche a F. Tomasoni, *Gli ebrei e la filosofia classica tedesca*, cit., pp. 82-84.

loro discriminazione. Egli aveva scritto un'opera: *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (*Sul miglioramento civile degli ebrei*) (1781)[55]. Il titolo lasciava intendere che gli ebrei dovessero essere migliorati, ma anche, come il termine tedesco suggerisce, corretti. Possiamo dire che in parte il libro accoglieva un presupposto implicito nei testi antigiudaici, cioè che gli ebrei fossero civilmente e moralmente inferiori[56]. Da un lato respingeva le accuse di Eisenmenger[57] e invitava a vedere, al di là dei condizionamenti della religione, l'uomo anche nell'ebreo[58]. Dall'altro lato ammetteva che nel «carattere» e nello «spirito di questa nazione» ci fossero lati negativi, come il ritenersi «i primi fra gli uomini», l'inosservanza degli obblighi verso quelli che erano di altre religioni, il ricorso all'inganno e il danneggiamento del benessere dell'umanità[59]. Tutto questo però dipendeva dallo stato di costrizione a cui erano sottoposti. Se questo fosse cessato e si fosse loro aperta la via a diverse attività economiche, all'arte e alla scienza, essi sarebbero migliorati ottenendo «rischiaramento (*Aufklärung*)» e «formazione (*Bildung*)» morale[60]. Mendelssohn, che scrisse *Jerusalem* sull'onda delle proposte di Dohm preferì parlare di «accoglienza civile» (*bürgerliche Aufnahme*) anziché di miglioramento[61], ma promosse una revisione dell'ebraismo allo scopo sia di mettere in luce la sua linfa più vitale, sia di favorire un fecondo incontro con la cultura tedesca. Nel frattempo si avviavano i primi passi per l'emancipazione. L'imperatore d'Austria, Giuseppe II, nella patente di tolleranza (1781), riconosceva anche agli ebrei

---

[55] Per l'analisi dell'opera e del contesto storico rinviamo a P. Bernardini, *La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco. Studi intorno allo «Über die bürgerliche Verbesserung der Juden» di C.W. Dohm (1781)*, Giuntina, Firenze 1992.

[56] La tesi della degenerazione intervenuta nella storia del popolo ebraico dopo le origini è stata sostenuta anche dagli esegeti protestanti dell'epoca, cfr. Gerdmar, *Bibbia e antisemitismo teologico*, cit., pp. 64, 67 (per Herder), pp. 87-90 (per Wilhelm Martin Leberecht de Wette), p. 126 (per David Friedrich Strauss) con la contrapposizione fra ebraismo delle origini e giudaismo. Tale tesi fu condivisa dallo storico dell'antichità, Eduard Meyer, che si occupò anche dell'essenza e dell'evoluzione dell'ebraismo, cfr. C. Hoffmann, *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20 Jahrhunderts*, Brill, Leiden 1988, p.188.

[57] C.W. Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin u. Stettin, Nicolai, 1781, pp. 17-18, 22-23.

[58] *Ibidem*, p. 28.

[59] *Ibidem*, pp. 21, 32-33.

[60] *Ibidem*, pp. 33, 111-112, 114-115, 116, 118, 120.

[61] J. Katz, *The Term «Jewish Emancipation». Its Origin and Historical Impact*, in *Studies in nineteenth-century Jewish intellectual history*, ed. by A. Altmann, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1964, pp. 1-25.

alcuni diritti civili, ma indicava come condizione per una piena integrazione la conversione al cristianesimo. Sull'emancipazione degli ebrei si svolse in Germania fra l'ultimo decennio del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento un acceso dibattito. Anzitutto era possibile migliorare o, meglio, correggere il loro carattere? Non si mutava solo la superficie lasciando intatta la sostanza? Il battesimo, indicato dagli stati cristiani come condizione per l'integrazione, non finiva per favorire l'ipocrisia?

In effetti si sviluppava un processo di assimilazione, contrassegnato sia dai battesimi più o meno indotti dalle convenienze, sia dall'apertura di salotti tenuti da famose donne ebree, come Henriette Herz, moglie del famoso medico, già discepolo di Kant, Marcus Herz, e Rahel Levin, coniugata Varnhagen, di cui Hannah Arendt ci ha dato il ritratto e un giudizio impietoso stigmatizzando i suoi sforzi per far dimenticare le sue origini e quindi il ricorso alla simulazione[62]. Cinque figli di Mendelssohn ricevettero il battesimo e, in particolare, Brendel, divenuta Dorothea, fu indotta dal padre a 17 anni a sposare, senza amore, il banchiere Simon Veit. Poi si unirà in seconde nozze a Friedrich Schlegel, una vicenda su cui Heinrich Heine, pure battezzato, ironizzerà evidenziando la tendenza all'assimilazione al mondo borghese[63]. Frequentatore assiduo di questi ambienti e sostenitore dei circoli romantici fu il teologo e filosofo Schleiermacher[64] che da un lato nei *Discorsi sulla religione ai dotti* giudicò l'ebraismo una religione morta «già da tempo», una «mummia»[65] e il suo messianismo un frutto rinsecchito[66], dall'altro lato condannò l'imposizione del battesimo. Gli ebrei partecipavano «sempre più alla cultura del tempo

---

[62] Per questa interpretazione della Arendt, cfr. R.J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Cambridge-Oxford 1996, pp. 19-20.

[63] S.M. Lowenstein, *Jewish Responses to Moses Mendelssohn*, in *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, cit., pp. 343-345. W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, *Gesammelte Schriften*, Hrsg. M. Redeker, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1991, XIII/1, p. 216, cfr. anche p. 481.

[64] W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, cit., pp. 224-228.

[65] F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern,* 1799, *Kritische Gesamtausgabe* (=KGA), Hrsg. H-J. Birkner I/2, De Gruyter, Berlin 1984, p. 314; H. Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Mohr, Tübingen 1967, p. 98 sull'antigiudaismo di Schleiermacher ricorda in proposito l'osservazione di F.C. Baur, secondo cui «nessuno dopo Marcione avrebbe mostrato la medesima antipatia verso il giudaismo». Liebeschütz fa discendere il suo antigiudaismo dal «carattere romantico della sua religione» e dalla preminenza accordata al vangelo di Giovanni. Aggiunge però che Schleiermacher ha «cercato più che evitato il contatto con gli ebrei».

[66] F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion*, cit., pp. 316, 315, 211, cfr. anche p. 248.

in misura relativamente uguale ai cristiani». Bisognava però chiedere loro importanti rinunce: non solo che subordinassero l'osservanza delle leggi cerimoniali alle leggi dello stato, ma che finissero di considerarsi «profughi» dalla Palestina e di attendere un messia o un'epoca messianica, coronata dal ritorno nella terra dei padri. Questa speranza li faceva essere una nazione a parte, cosa intollerabile per lo stato[67]. In verità Schleiermacher con questa posizione non si discostava molto dalle concessioni già fatte dagli ebrei illuminati di Berlino, che fra l'altro avevano sollecitato il suo intervento[68]. Ben più drastico era stato il giovane Fichte che non solo aveva sottoscritto il giudizio kantiano sulla religione ebraica come eteronomia, ma nello scritto anonimo in difesa della rivoluzione francese, *Contributo a rettifica dei giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese* (1793), si era espresso contro l'emancipazione degli ebrei dicendo che essi formavano uno «stato nello stato». Anzi si trattava di «uno stato potente, ostile», diffuso «quasi per tutti i paesi dell'Europa», «in continua guerra con tutti gli altri», oppressivo verso i cittadini, fondato «sull'odio di tutto il genere umano». La conclusione era lapidaria: «Ma per concedere loro i diritti civili non vedo altro mezzo che in una notte troncare a tutti loro la testa e mettervene un'altra in cui non ci sia nemmeno un'idea ebraica. Per proteggerci da loro non vedo altro mezzo che quello di conquistare per essi la loro terra e spedirli tutti lì»[69]. Il patriottismo e la ricercata vicinanza al popolo fanno emergere l'idea della cospirazione internazionale e la necessità di drastiche misure. Ciò è evidente in Jacob Friedrich Fries, che, avendo appoggiato le organizzazioni studentesche, nel 1817 fu allontanato dall'università. L'anno precedente egli aveva preso le difese di un libello contro gli ebrei appena uscito (1816) e aveva invitato «a chiedere intorno da uomo a uomo» se non era vero «che ogni contadino, ogni cittadino li odia e maledice come corruttori del popolo e ladri del loro pane»[70]. Fries aveva criticato anche la loro religione, rivolta a un «mero Dio nazionale» e fomentatrice della loro arroganza, ma aveva messo l'accento soprattutto sull'aspetto economico e sociale

---

[67] *Ibidem*, pp. 347-349, 352-353.

[68] Cfr. in Id., KGA, I/2, p. LXXIX si suppone che lo stimolo sia venuto da Marcus Herz. Cfr. già W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, cit., p. 439.

[69] J.G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, I Theil. *Zur Beurtheilung ihrer Rechtmäßigkeit* (1793), *Gesamtausgabe* I/1, Hrsg. R. Lauth e H. Jacob, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, I/1, p. 292. Su questo «antigiudaismo patriottico», espresso da Fichte e Fries mi permetto di rinviare anche a F. Tomasoni, *Gli ebrei e la filosofia classica tedesca*, cit., pp. 80-82.

[70] J.F. Fries, *Über Fr. Rühs, Über die Ansprüche der Juden*, *Sämtliche Schriften*, Hrsg. G. König u. L. Geldsetzer, XXV, Scientia Verlag, Aalen 1996, p. 158.

denunciando la sete di denaro degli ebrei e le loro trame finanziarie che si estendevano «su tutta la terra». Fra la nazione ebraica e quella tedesca si ergeva una netta opposizione che imponeva di «estirpare interamente l'ebraismo», come la peste[71]. Avendo contratto matrimoni solo fra loro, gli ebrei avevano mantenuto «pura in tal modo la loro razza»[72] e impedito l'integrazione che era più facile con i neri che con loro. L'idea di assimilarli mediante il battesimo era dunque velleitaria[73]. Bisognava diminuire il loro numero impedendo nuove immigrazioni e spingendo all'emigrazione; bisognava inoltre proibire loro il commercio, imporre ai loro bambini scuole cristiane, eliminare il potere dei rabbini e dei loro tribunali[74]. Certamente l'accenno di Fries alla razza non può essere confuso con l'irrompere del tema razziale nell'antisemitismo successivo che condannerà non la purezza, ma la contaminazione delle razze[75]. Tuttavia l'appello alle spontanee reazioni del popolo, il miscuglio fra discorso economico e nazionale, l'avvertimento riguardante oscure trame finanziarie, il linguaggio che alludendo ai rapporti fra le razze bollava l'ebraismo come peste anticipavano il tenore dei libelli antisemiti[76].

4. Hegel: la tragedia, il dolore e la percezione del sublime

Nel mettere a fuoco la posizione di Hegel rispetto all'ebraismo si è fatto largamente riferimento agli scritti che Hermann Nohl, mediante una operazione filologicamente non ineccepibile, pubblicò nel 1907 col titolo *Scritti*

---

[71] *Ibidem*, pp. 160, 162, 157. Gerdmar, *Bibbia e antisemitismo teologico*, cit., p. 86, ha sottolineato lo stretto rapporto fra Fries e l'esegeta de Wette.

[72] J.F. Fries, *Über Fr. Rühs, Über die Ansprüche der Juden*, cit., p. 159.

[73] *Ibidem*, p. 172.

[74] *Ibidem*, p. 170.

[75] Su questo punto cfr. G. Hubmann, *Ethische Überzeugung und politisches Handeln. Jakob Friedrich Fries und die deutsche Tradition der Gesinnungsethik*, Winter, Heidelberg 1997, pp. 183, 188. Significativamente A. Orsucci, *Ariani, Indogermani, stirpi mediterranee: aspetti del dibattito sulle razze europee (1870-1914)*, in *Civiltà e popoli del Mediterraneo. Immagini e pregiudizi*, a cura di A. Cassani e D. Felice, Clueb, Bologna 1990, pp. 251-275, spec. pp. 257-258, nota che Rudolf Virchow nel pubblicare i risultati dell'inchiesta degli antropologi tedeschi nel 1885 parlò degli Ebrei come «l'unica razza pura», ma questo per contestare che i Tedeschi lo fossero e quindi per combattere il mito che si stava diffondendo della razza bionda.

[76] Per la relazione col successivo antisemitismo, F. Tomasoni, *Gli ebrei e la filosofia classica* tedesca, cit., spec. pp. 88-92. Sull'efficacia emotiva delle allusioni nel linguaggio dell'antisemitismo, cfr. T.W. Adorno, *Anti-semitism and Fascist Propaganda*, *Gesammelte Schriften*, Hrsg. R. Tiedemann, VIII, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990[3], pp. 397-407, spec. pp. 405-407.

teologici giovanili. In quello che Nohl intitolò *La positività della religione cristiana*, Hegel prende ancora le mosse dalla distinzione kantiana fra l'insieme delle leggi statutarie degli ebrei, che li obbligava a «ubbidienza da schiavi», e la moralità[77] annunciata da Gesù, «libero dalla contagiosa malattia della sua epoca e del suo popolo». Tuttavia egli non contesta all'ebraismo il suo carattere religioso. Anzi sottolinea che Gesù «era un ebreo» e attinse almeno una parte della sua ispirazione dalla tradizione ebraica[78]. D'altro canto anche il cristianesimo sarebbe presto incorso nella sclerotizzazione dei riti. «Come gli ebrei ridussero l'essenza della loro religione a sacrifici, a cerimonie ed a una fede servile, così i cristiani la ridussero a culto orale, ad azioni esterne, a sensazioni interne e ad una fede storica»[79]. Un retaggio dell'ebraismo o una tendenza insita nel cuore umano che ha bisogno di rappresentazioni sensibili?

Nei frammenti di Francoforte dedicati in gran parte ai racconti biblici del popolo ebraico Hegel vi vede incarnata la legge delle contraddizioni che chiama ripetutamente «destino» o «tragedia». Secondo Hermann Glockner qui ha trovato una delle sue origini il pensiero dialettico hegeliano. Glockner anzi sottolinea come già vi si ravvisi la descrizione della coscienza infelice, poi sviluppata nella *Fenomenologia dello spirito*[80]. Si dice infatti: «La religione mosaica è una religione che procede dall'infelicità ed è per l'infelicità; non per la felicità che richiede lieti giochi; il dio troppo grave»[81]. «Quando l'oggetto infinito è tutto, l'uomo non è nulla». Da qui il suo rapporto di assoluto servizio e obbedienza al Signore. Un solo atto autonomo di Mosè gli costò la punizione di non vedere la terra promessa. L'esigenza e insieme l'impossibilità di conformarsi all'infinito avrebbe portato all'ossessione per l'osservanza dei dettagli, alla fissazione sulla propria elezione, al fanatismo e insieme alla durezza di cuore. La tenera immagine del *Deuteronomio* (32,11), in cui Dio è raffigurato come un'aquila che cura amorevolmente i piccoli e il suo popolo

---

[77] G.W.F. Hegel, *Man mag die widersprechendste Betrachtungen*, *Gesammelte Werke* (GW), I, 1 (*Frühe Schriften*), Hrsg. F. Nicolin und G. Schüler, Meiner, Hamburg 1989, p. 282, trad. it. di E. Mirri, *Scritti giovanili*, I, Guida, Napoli 1993, p. 430.

[78] *Ibidem*, pp. 282-283, 288, trad. it. pp. 430-431, 437.

[79] *Ibidem*, pp. 291-292, trad. it. p. 440.

[80] H. Glockner, *Hegel*, Frommann, Stuttgart 1964-1968, II, pp. 74-75, 85, 149, 163.

[81] G.W.F. Hegel, *Fortschreiten der Gesetzgebung*, in *«Der Geist des Christentums und sein Schicksal», Schriften 1796-1800*, mit bislang unveröffentlichten Texten, Hrsg. W. Hamacher (=Hamacher), Ullstein, Frankfurt 1978, p. 367; anche in (parziale): *Theologische Jugendschriften*, Mohr, Tübingen 1907 (=Nohl), p. 373, trad. it. di E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1989^3, p. 552.

viene rimproverato di ingratitudine, è ripresa due volte da Hegel con accenti sempre più marcati. Ritornandovi, egli commenta:

> L'aquila agita continuamente le ali al disopra del nido, prende i suoi aquilotti sulle ali e li porta lontano su di esse. Solo che gli israeliti non portarono a compimento questa bella immagine. Questi aquilotti non divennero mai aquile. Nei confronti del loro Dio essi danno piuttosto l'impressione di un'aquila che per errore abbia riscaldato delle pietre, che a queste abbia mostrato il suo volo, le abbia portate con sé sulle ali nelle nubi, ma giammai abbia innalzato la loro pesantezza a volo, giammai abbia elevato il calore ricevuto in prestito a fiamma della vita[82].

L'accusa, che riecheggia quella dei profeti, colpisce sì il popolo ebraico, ma anche la situazione paradossale in cui esso si trova per il rapporto con l'infinito a partire da Abramo chiamato a lasciare tutto, a spezzare ogni legame, a viaggiare sotto la volta infinita del cielo seguendo un Dio che era «l'ideale dell'opposizione (*Entgegensetzung*)»[83]. A partire da questa situazione paradossale, da questo «destino» Hegel spiega la tragedia che portò alla distruzione di Gerusalemme: «La grande tragedia del popolo ebraico [...] non può suscitare né terrore, né compassione, poiché questi sentimenti nascono solo dal destino del necessario venir meno di una bella essenza. Essa può solo suscitare orrore»[84].

Questi scritti inediti documentano non solo l'interesse di Hegel per la storia del popolo ebraico, ma anche il suo sforzo per rintracciare nei suoi paradossi un significato. E questo emerge sempre più negli scritti da lui pubblicati, anzitutto durante il periodo di Jena. Così in *Glauben und Wissen* (1802) quei paradossi sono ricondotti allo stadio della riflessione in cui l'infinito contrapposto al finito fa sì che il primo non si ritrovi nel secondo, cosicché ogni essere finito sprofonda nel nulla. Così Dio stesso in realtà muore, ma dalla «sofferenza assoluta» o dal «venerdì santo speculativo» deve «risorgere la

---

[82] *Ibidem*, Hamacher, p. 414; Nohl, p. 256, trad. it. p. 389 (modificata).

[83] G.W.F. Hegel, *Zu Abr. Zeiten*, Hamacher, p. 529.

[84] Id., *Abraham in Chaldäa geboren*, Hamacher, p. 419; Nohl, p. 260, trad. it. pp. 391-392; W. Jaeschke, *Hegel Handbuch*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2010², pp. 89-90 riconosce che qui i giudizi sull'ebraismo sono aspramente negativi, ma li inquadra all'interno di una opposizione che precede l'unificazione, una unificazione che neppure con Gesù si sarebbe compiutamente realizzata.

totalità suprema nella sua intera serietà»[85]. Il venerdì santo è il culmine della scissione e, nello stesso tempo, la fine dell'Antico Testamento. La riconciliazione sta al di là di esso. Tuttavia in questo passo finale del saggio comparso sul "Kritisches Journal der Philosophie" la scissione, la sofferenza estrema appare come momento necessario. Ancor più nella *Naturrechtsvorlesung* (1802-1803) si accenna al dolore che «dovette essere profondissimo» nel popolo ebraico, «*il più reietto* [*das Verworfenste*] fra i popoli»[86], un'espressione ripresa alla lettera nella *Fenomenologia dello spirito*, in cui si ribadisce che il popolo ebraico «è ed è stato il più reietto [*das Verworfenste*]» e si dà come prima giustificazione il fatto che «si trova alla porta della salute». Tale giustificazione viene concettualmente approfondita mediante l'analisi del suo essere contraddittorio che costituirebbe un impulso ad andare oltre: «Esso non è ciò che dovrebbe essere in sé o per sé, non è a sé questa autoessenza; anzi la trasferisce al di là di sé; mediante questa alienazione esso si rende *possibile* un'esistenza superiore qualora possa riprendere in sé il suo oggetto»[87]. L'apice della negazione, dell'abiezione prelude dunque alla piena affermazione, all'elevazione secondo uno schema che diverrà importante nella dialettica hegeliana, ma che è insito nella cristologia per la stretta correlazione fra *kenosi* ed elevazione. Inoltre l'alienazione, qui espressa attraverso il concetto di *Entäusserung*, sarà centrale non solo nella *Fenomenologia*, ma in tutto il sistema di Hegel e nel pensiero dei suoi discepoli indicando il necessario uscire da sé del soggetto tramite l'oggetto. Mediante questo suo esteriorizzarsi il soggetto potrà arrivare a un autoriconoscimento più pieno riappropriandosi del contenuto alienato. Si può dire allora che il cristianesimo o almeno il cristianesimo speculativamente interpretato sia il ritorno in sé e l'elevazione dell'ebraismo a un'esistenza superiore? Nella *Naturrechtsvorlesung* l'ebraismo è il fenomeno di rottura nella «noia del mondo» e prepara da vicino il cristianesimo. Ad esso è riconosciuto un ruolo essenziale anche per la lacerazione del rapporto con la natura. Questa doveva perdere il suo carattere divino perché l'uomo ritrovasse in sé la certezza della sua unità con l'assoluto. In una simile linea storico-filosofica saldamente ancorata alla teologia cristiana l'antichità classica con la sua «bella mitologia» viene ridimensionata perché sarebbe ancora invischiata con la natura immediata e mancherebbe di soggettività. La «sdivinizzazione

---

[85] G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, GW, IV, pp. 413-414.

[86] Id., GW, V, p. 461.

[87] Id., GW, IX, pp. 188-189, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960, I, p. 285 (modificata). Sulla rielaborazione concettuale in senso dialettico del motivo della tragedia da parte di Hegel ha insistito H. Glockner, *Hegel*, cit., I, pp. xxv e II, pp. 85, 149, 163.

della natura» sarebbe stata dunque il passaggio necessario alla fondazione di una religione imperniata sull'«assoluta certezza della conciliazione nella *consapevolezza di essere una cosa sola con Dio*». In seguito si sarebbe ricostruita l'armonia con la natura grazie a un cristianesimo chiamato a riconoscere nei suoi dogmi «l'idealità dello spirito» espressa «*in forma di idee*»[88]. Questa direzione verso la piena conciliazione attraverso le idee e oltre i dogmi sembra riecheggiare la visione dell'*Educazione del genere umano* di Lessing.

Hegel però tende anche a mostrare, al di sopra della successione storica, il rapporto verticale con l'assoluto che trasforma le varie religioni in tipi ideali e non permette di identificare la religione assoluta con nessuna religione determinata. È quanto metterà in rilievo nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*[89]. Intanto però l'ebraismo è ancora un momento di passaggio. Nella *Scienza della logica* l'inadeguatezza di Spinoza nella concezione della sostanza come essenza o di Dio come identità assoluta è ricollegata all'origine ebraica e alla mentalità orientale secondo cui ogni finito è semplicemente qualcosa di transeunte che scompare[90]. Un passo avanti nella considerazione dell'ebraismo è rappresentato dalle berlinesi *Lezioni sulla filosofia della religione*, in cui si riconosce «infinita importanza» all'affermazione dell'unicità di Dio: «Non c'è da meravigliarsi che il popolo ebraico si sia tanto rivendicato il merito di adorare Dio come l'unico. Infatti che egli sia uno, è fondamento dell'assoluta spiritualità, la via alla verità». E questa consiste nel riconoscimento della soggettività che è «per sé». La gloria di Dio si riconosce nel finito che non è annientato, ma valorizzato in quanto manifestazione. Da qui il dispiegarsi del sublime: «Il sublime è l'idea che si esprime, si protende alla manifestazione, ma in modo tale che si dimostra al di sopra di questo fenomeno, di questa realtà che è posta come negata allo stesso tempo»[91]. La collocazione originaria degli ebrei «*geograficamente* fra i due mondi» suggerisce a Hegel il compito doloroso da essi affrontato, quello di unire «il *principio orientale* della pura astrazione con la *finitezza* dell'occidente»[92].

---

[88] G.W.F. Hegel, GW, V, pp. 461, 463.

[89] In proposito, cfr. W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann, Stuttgart 1986, pp. 227, 238, 250, 327; anche Id., *Hegel Handbuch*, cit., pp. 460-461.

[90] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, *Jubiläumsausgabe* (JubA), Hrsg. H. Glockner, 1927-, VIII, p. 339.

[91] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion...*, T. II, *Die Bestimmte Religion*... Hrsg. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1985, pp. 325, 287, 332.

[92] *Ibidem*, pp. 136-137. Per l'importanza del dolore nella caratterizzazione hegeliana dell'ebrai-

Hegel non manca di rilevare ancora limiti o contraddizioni come quella insita nella concezione di Dio, da un lato inteso come «un Dio nazionale», dall'altro come «il creatore universale e Signore del mondo», alla conoscenza del quale «tutti i popoli devono giungere»[93]. Questa contraddizione fra particolare e universale non mancherebbe neppure nella cristianità, quando rappresenta se stessa «come una famiglia, una nazione, un popolo» e fa di Dio «un Dio nazionale»[94]. In ogni caso Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* mostra che l'ebraismo rimane alle radici del mondo occidentale non come un'eredità da cui riscattarsi, ma come una sorgente del suo spirito[95]. Sul suo significato per tutta l'umanità insiste Hegel anche nelle *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, pur lamentando in esso una mancanza di cultura in generale e la presuntuosa superstizione di una particolare elezione da parte di Dio. Tuttavia nella *Genesi* e nei *Salmi* la struggente nostalgia per la negazione della terra e della propria individualità esprimerebbe l'aspirazione alla definitiva riconciliazione[96].

Il primo che curò la pubblicazione di queste lezioni fu Eduard Gans, discepolo di Hegel e discendente di una prestigiosa famiglia ebraica, come pure intimo conoscitore della tradizione dei suoi padri. Hegel l'aveva scelto all'università di Berlino come docente per illustrare i suoi *Lineamenti di filosofia del diritto*[97]. Che cosa sostenne dunque Hegel rispetto all'emancipazione degli ebrei? Nelle *Lezioni sul diritto naturale e sulla scienza statuale* tenute precedentemente a Heidelberg egli aveva ammesso che la presenza in uno stato di più nazionalità, magari diffuse anche in altri stati, era motivo di debolezza. Sarebbe stato più naturale che uno stato fosse costituito da un'unica nazionalità. Ciò riguardava anche la presenza degli

---

smo con particolare riferimento al periodo berlinese, cfr. G. Bonacina, *Hegel, il mondo romano e la storiografia. Rapporti agrari, diritto, cristianesimo e tardo antico*, La Nuova Italia, Firenze 1991, pp. 200-203.

[93] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, cit., II, pp. 575, 577-578.

[94] *Ibidem*, p. 576.

[95] In tal senso l'ebraismo sarebbe figura della modernità, cfr. per questo E.L. Fackenheim, *Hegel and judaism: a flaw in the Hegelian Mediation*, in *The Legacy of Hegel*, Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970, by J.J. O'Malley *et al.*, Nijhoff, The Hague 1973, pp. 162, 169.

[96] *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *JubA*, XI, pp. 262-263, 412-413.

[97] Sull'appoggio di Hegel a Gans nelle sue aspirazioni all'insegnamento universitario in contrapposizione a Friedrich Karl v. Savigny, assolutamente contrario ad avere come collega un ebreo, cfr. J. Kaube, *Hegels Welt*, Rowohlt, Berlin 2020[3], pp. 464-465.

ebrei negli stati tedeschi. Da un lato questi avevano «nella loro religione» principi che rendevano impossibile ogni unione con gli altri cittadini e impedivano «l'unità dello stato». Dall'altro lato però «i costumi e il contagio della razionalità universale» che spingevano «a cedere queste disarmonie» rendevano l'esclusione non necessaria»[98]. Hegel dunque vedeva la soluzione nella progressiva assimilazione, una prospettiva ribadita nei *Lineamenti della filosofia del diritto*[99], di cui Gans mise in rilievo il ruolo centrale della libertà, anche andando oltre le posizioni del maestro[100]. D'altro canto Gans era stato promotore degli «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik» superando le perplessità di Hegel stesso e facendo sì che uscisse la rivista che sarebbe diventata l'organo degli Hegeliani e di Hegel stesso[101]. Nella visione sui fondamenti del diritto, propria di Hegel, una limitazione dei diritti civili alle tre confessioni, luterana, riformata e cattolica avrebbe significato subordinare ingiustamente a quelle l'eticità dello stato[102]. Per questo la sua posizione a favore dell'assimilazione non si fondava solo sul riconoscimento del ruolo giocato dall'ebraismo nella maturazione della civiltà umana, ma anche sulla rivendicazione dell'autonomia dello stato dai vincoli confessionali. Del resto egli aveva preso le distanze da Fries e dal teologo amico di Fries, Wilhelm Martin Leberecht de Wette, respingendo quel nazionalismo demagogico che li portava all'esclusione degli ebrei[103].

---

[98] *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, Hrsg. C. Becker *et al*., Meiner, Hamburg 1983, pp. 247-248.

[99] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *JubA*, VII, pp. 354-355n. Fackenheim, *Hegel and judaism*, cit., mostra apprezzamento per questa posizione che riconoscerebbe un futuro al popolo ebraico e la collega al fatto che «la prima filosofia sionistica occidentale, quella di Moses Hess, sia stata in gran parte hegeliana» (pp. 162-163). Certamente Hegel individuava come via l'assimilazione e Fackenheim non manca di rilevare in lui l'ambivalenza (p. 170) e l'offuscarsi del tema messianico (pp. 172-173). Più critico appare Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild*, cit., pp. 24-42 che lamenta una certa incoerenza e il condizionamento dell'ottica religiosa cristiana (p. 42). In ogni caso è forse opportuno notare che nel Novecento l'antisemitismo condurrà una polemica aspra contro l'assimilazione in quanto ipocrita e perniciosa. Lo stesso esegeta Kittel la denuncerà adducendo anche argomentazioni bibliche e appoggiando la proposta di togliere agli ebrei la cittadinanza e farne dei forestieri segregati (cfr. in proposito, A. Gerdmar, *Bibbia e antisemitismo teologico*, cit., pp. 431-434, 437-439, 452-457, 459).

[100] Cfr. W. Jaeschke, *Hegel Handbuch*, cit., pp. 369, 414, 525.

[101] *Ibidem*, pp. 48-49.

[102] *Ibidem*, pp. 310-311.

[103] *Ibidem*, pp. 38, 43-44; qui Jaeschke sottolinea anche la particolare posizione di Hegel rispetto alle organizzazioni studentesche, le *Burschenschaften*: respingeva in loro le tendenze marcatamente nazionalistiche e "demagogiche", mentre favoriva quelle aperte verso l'umanità.

Viceversa lo storico Heinrich Leo, che nelle sue valutazioni sul carattere nazionale degli ebrei si era appoggiato all'esegesi del teologo de Wette ed era stato in contatto con Fries, collaborò sì con Gans per gli «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik» dietro sollecitazione di Hegel, ma espresse il suo disagio nel contatto con uno di «specie giudaica (*jüdischer Art*)» che non aveva davvero interiorizzato i sentimenti cristiani e tedeschi ed era capace di rovinare il terreno ad altri che erano in concorrenza con lui. Leo si schierò contro l'assimilazione, per lui inammissibile poiché si trattava di razze diverse[104].

[104] C. Hoffmann, *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20 Jahrhunderts*, cit., pp. 69-72. Da registrare la posizione di Theodor Mommsen, che, influenzato da Julius Wellhausen (*ibidem*, p. 113) fu favorevole all'assimilazione, ma chiese che gli ebrei rinunciassero al loro essere ebrei (pp. 117, 132). In ogni caso egli fu molto critico verso Heinrich von Treischke che aveva sostenuto: «Gli ebrei sono la nostra sventura» (p. 124). Firmò inoltre una dichiarazione contro gli antisemiti (pp. 125-126).

Acc. Sc. Torino
Quaderni, 45 (2025), 81-100

Antigiudaismo teologico ed emancipazione filosofica dalla religione: Bruno Bauer e Ludwig Feuerbach

Giovanni Bonacina*

1. Sinistra hegeliana ed ebraismo

Nel licenziare la seconda edizione (1843) di *Das Wesen des Christenthums* Ludwig Feuerbach, ormai famoso, sentì necessario affrontare nella prefazione la natura del rapporto che sembrava collegare la critica della religione cristiana da lui svolta alla critica della rivelazione condotta in quegli anni da David Friedrich Strauss (*Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 1835-36) e Bruno Bauer (*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 1841-42), autori anch'essi di libri scandalosi. Solo uno strumento per lui la filosofia (sottinteso il riferimento alla comune familiarità con il pensiero di Hegel), anziché una vera e propria alternativa alla religione; solo superficiale la convergenza, giacché la religione in quanto tale il vero obiettivo feuerbachiano, laddove Strauss e Bauer concentrati sulla storia evangelica e la dogmatica. Un monito rivolto ai contemporanei e ai posteri contro la tentazione di far dei tre una cosa sola semplicemente perché esponenti della cosiddetta ala sinistra della scuola hegeliana[1].

* Alma Mater Studiorum-Università di Bologna; giovanni.bonacina2@unibo.it

[1] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums. Zweite vermehrte Auflage*, Wigand, Leipzig 1843, pp. XIX-XX: «Per quanto riguarda il mio rapporto con Strauss e Bruno Bauer, insieme ai quali sempre vengo citato, richiamo qui solo l'attenzione sul fatto che già nella diversità dell'oggetto, come restituita già solo dal titolo, è indicata la diversità delle nostre opere. Bauer ha per oggetto della sua critica la storia evangelica, cioè il cristianesimo biblico o piuttosto la teologia biblica, Strauss la dogmatica cristiana e la vita di Gesù, che anch'essa può essere però sussunta sotto il titolo di dogmatica cristiana, dunque il cristianesimo dogmatico o piuttosto la teologia dogmatica, laddove io il cristianesimo in genere, cioè la religione cristiana e solo come conseguenza la filosofia o teologia cristiana». A un anno prima risaliva la presa di distanza anche riguardo al presunto ateismo di Hegel, asserito da Bauer ma contestato da Feuerbach, cfr. Id., *Zur Beurtheilung der Schrift «das Wesen des Christenthums»*, in «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst», V, 1842, n. 39, p. 153. La questione dei debiti reciproci fra i tre

La tentazione tuttavia era forte e almeno in parte radicata nelle cose. Indiscutibile il concentrico attacco alla dottrina cristiana sviluppato in queste opere (il solo Strauss poté in sincerità aver forse dapprima sottovalutato gli effetti dirompenti del proprio lavoro esegetico); indiscutibile il legame rappresentato fra gli autori dalla comune giovanile frequentazione di Hegel (anche qui Strauss più ai margini, poiché il suo arrivo a Berlino pressoché coincise con la morte del filosofo); facile da constatare la sincera ammirazione riscossa da *Das Wesen des Christenthums* nei covi dell'hegelismo più insofferente verso l'ordine costituito: la cerchia dei *Freien* berlinesi (fra i quali Bauer) e quella degli «Hallische (poi "Deutsche") Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst» di Arnold Ruge ed Ernst Theodor Echtermeyer. Anche il giovane Karl Marx, come si sa, partecipò sulle prime a questo moto di riconoscenza verso Feuerbach. Che quest'ultimo desiderasse non sapersi confuso con Strauss e Bauer era comprensibile, tanto più se si tien conto del clamoroso fallimento toccato al tentativo di procurare a Strauss una cattedra a Zurigo e del torbido processo di radicalizzazione baueriano dopo la revoca della *venia docendi* in teologia. Fuor di ogni dubbio è altresì il fatto che il limitato interesse di Feuerbach, ai fini della determinazione del contenuto di verità del cristianesimo, per la questione dell'origine storica del *corpus* neotestamentario costituisse un oggettivo fattore di diversità rispetto agli altri suoi compagni di avventura. Più filosofo certamente a paragone di Strauss, Feuerbach altresì diffidava della riduzione della filosofia alla critica così come patrocinata da Bauer. Nondimeno, nella prospettiva degli avversari, era normale che l'equiparazione più o meno avesse luogo, giacché il pericolo proveniente alla fede religiosa da questi tentativi era percepito essere il medesimo. Anzitutto fra i teologi – ma il loro parere era ascoltato anche dai politici – i tre aborriti attentatori alla santità del cristianesimo erano perlopiù associati in un solo drastico giudizio di riprovazione e se una distinzione era abbozzata era perlopiù solo allo scopo di lamentare il crescendo di empietà osservabile dall'uno all'altro[2].

(più distanziato Strauss, che nulla dovette a Bauer e Feuerbach per la stesura del *Leben Jesu*) non ha smesso fino a oggi di occupare gli specialisti; risaputo è che la distinzione fra hegeliani di destra, di centro e di sinistra si dovette in prima battuta proprio a Strauss, che la concepì in rapporto alla diversa ricezione della propria biografia su Gesù all'interno della scuola, cfr. D.F. Strauss, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. Drittes Heft*, Osiander, Tübingen 1837, p. 95.

[2] È questo il caso di Ernst Wilhelm Hengstenberg, figura di spicco della facoltà di teologia a Berlino e direttore della «Evangelische Kirchenzeitung», persuaso che a partire dal razionalismo teologico settecentesco attraverso Hegel e poi Strauss per arrivare fino a Bauer e Feuerbach il «principio razionalistico» avesse conosciuto un processo di radicalizzazione consequenzia-

Si è qui di fronte a un capitolo ben noto nella storia della filosofia e della religione durante il *Vormärz*. Non altrettanto risaputo, né scontato, è quale sia stata la reazione di parte ebraica alla campagna anticristiana condotta dai campioni della Sinistra hegeliana. Più povera informazione dovuta anche alla minore attenzione dedicata dai Giovani hegeliani stessi all'impatto sortito dalle loro idee fra gli esponenti più o meno ufficiali della seconda maggior religione diffusa in Germania dopo il cristianesimo, ossia appunto l'ebraismo. Parziale eccezione Bauer con la sua *Judenfrage* (1842-1843), il quale toccò gli ebrei sul nervo scoperto della loro ancora inappagata aspirazione all'emancipazione politica e dovette perciò mettere in conto le loro repliche, tanto da essersi serbato nella memoria dei posteri forse soprattutto per le obiezioni a lui mosse da Marx – suo antico sodale ed ebreo convertito *sui generis*. Dovevano, in altre parole, gli ebrei tedeschi salutare con favore l'indebolimento della loro controparte cristiana prodottosi a opera della filosofia? Oppure dovevano temer di patire in quanto uomini di fede e seguaci di una rivelazione scritta un'inimicizia altrettanto grande e vedersi destinati secondo gli auspici della filosofia a un identico tramonto o a un destino financo più rovinoso di quello prospettato per la religione di Gesù?

Il dato interessante è che, a smentita della presunta minacciosa compattezza attribuita ai lontani discendenti di Abramo, Isacco e Giacobbe dai loro moderni detrattori di parte cristiana, ambedue queste reazioni si lasciano rinvenire sia pur con diversi accenti e diffusione fra quanti in campo ebraico presero nota di quanto stava accadendo fra i cristiani. E se i più, anche fra gli ebrei animati da ideali di riforma, finirono per convergere nella denuncia del pericolo rappresentato per qualsiasi religione e così anche per la loro dallo sconsiderato attacco portato dai Giovani hegeliani alle fondamenta stesse della fede in Dio, non mancarono alcuni che in quell'attacco ravvisarono un'occasione per sottrarre l'ebraismo alla sua tradizionale condizione di inferiorità rispetto al cristianesimo e per propugnare anche a partire di qui una profonda revisione della religione avita. Se e fino a che punto – da parte degli uni e degli altri, fustigatori e simpatizzanti – con qualche effettiva aderenza alla raffigurazione dell'ebraismo contenuta nella citata produzione di Bauer e Feuerbach (Strauss e i posteriori sviluppi della riflessione baueriana

---

le, cfr. [E.W. Hengstenberg], *Vorwort*, in «Evangelische Kirchenzeitung», XXXII, 1843, n. 1, col. 6: «La madre che lo [*scil.*: a Strauss] aveva generato, lo espose dopo aver messo al mondo un altro figlio nel quale trovò impressa in maniera più determinata e compiuta la propria essenza. Feuerbach, Br. Bauer, gli Annali Tedeschi gli [*scil.*: Strauss] prepararono il medesimo destino da lui già preparato al razionalismo e alla destra hegeliana, la quale oggi soltanto ancora sussiste come deserta rovina di un passato scomparso».

e feuerbachiana destinati a rimanere qui inesplorati), è quanto si tratta almeno di provarsi ad appurare.

2. Recensori ebrei di Bauer e Feuerbach

All'estremità più antifilosofica dello spettro delle reazioni ebraiche in Germania alla campagna dei Giovani hegeliani contro il cristianesimo si trova un appello indirizzato nel 1844 al re e al governo prussiani dagli ebrei ortodossi di Breslavia seguaci del defunto rabbino Solomon Abraham Tiktin. Contrari all'ascesa del riformatore Abraham Geiger al ruolo di rabbino in capo della comunità israelitica cittadina e delusi per la riluttanza delle autorità locali a rimuoverlo, i mittenti non esitarono a scrivere che la minaccia recata all'ebraismo da uomini animati da idee come quelle di Geiger fosse la medesima proveniente al cristianesimo da parte di autori quali Strauss, Bauer e Feuerbach. Implicito era l'assunto che i provvedimenti già presi o ancora da prendere a danno dei tre filosofi dovessero estendersi alla persona di Geiger o di altri *Reformjuden*; ben nota agli scriventi la spiccata religiosità di Federico Guglielmo IV, destinato di lì a breve a essere rappresentato per celia niente meno che da Strauss alla stregua di un moderno *pendant* cristiano dell'antico velleitario restauratore del paganesimo Giuliano l'apostata. Poco importava, in questo caso, che cosa in effetti avessero affermato i Giovani hegeliani circa l'ebraismo; sufficiente la loro risaputa ostilità alla rivelazione cristiana per arrivare di qui a concludere che analoghi sentimenti essi dovessero nutrire anche verso quella sacra agli ebrei e per gettare una luce sfavorevolissima su quanti ammodernatori in campo ebraico volessero introdurre innovazioni nel rito o nella dottrina[3]. Con il risultato che il sospetto agitato da parte cristiana che potesse sussistere una segreta intesa ostile al Vangelo fra hegelismo più o meno radicale ed ebraismo irriducibile si trovava in questo modo a essere smentito con solennità riguardo alla corrente ortodossa, ma a essere corroborato in maniera pretestuosa proprio da voci interne al mondo ebraico per

[3] Il contenuto della petizione, mirante all'allontanamento di Geiger (o tutt'al più al suo mantenimento come semplice rabbino privato presso la locale celebre sinagoga *Zum Weissen Storch*, edificata contro la volontà degli ortodossi su di un terreno di proprietà del mercante Jakob Philipp Silberstein), si trova riassunto in una corrispondenza da Breslavia apparsa sulla rivista settimanale di Mendel Hess, rabbino di indirizzo riformatore a Eisenach: Geiger sarebbe da collocare «in una sola categoria con Feuerbach, Strauss e Bruno Bauer», cfr. «Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts. Eine Wochenschrift für die Kenntniss und Reform des israelitischen Lebens», VI, 1845, p. 30.

quanto riguardava la corrente riformatrice. Vano il lamento proferito un anno prima da un corrispondente da Stoccarda del dotto orientalista ebreo Julius Fürst, direttore della rivista «Der Orient», per denunciare l'assurdità di quel sospetto coltivato da cristiani chiusi a ogni istanza emancipatoria ebraica e per sottolineare l'impraticabilità di quel temuto sodalizio almeno sin quando fosse stato lecito considerare Bauer e Feuerbach quali autentici rappresentanti della filosofia di Hegel, portatori di idee tanto avverse alla religione mosaica quanto a quella evangelica[4].

Chiaro di conseguenza il quadro: Bauer e Feuerbach considerati perlopiù ostili all'ebraismo (sul primo, in particolare, gravava l'impressione negativa sortita dalla *Judenfrage*), o almeno alleati indesiderabili per qualunque appello di parte ebraica – poco importa se avanzato da ortodossi o riformatori – mirasse a ottenere ascolto presso l'opinione pubblica e le autorità costituite. Geiger stesso niente affatto ben disposto verso quanti scomodi alleati i suoi antagonisti di Breslavia desiderassero associargli, così non solo da essersi ben presto pronunciato contro Bauer sulle pagine della sua rivista proprio allo scopo di segnalare il danno arrecato alla causa dell'emancipazione da quel radicalismo irreligioso intriso di vecchi pregiudizi cristiani antiebraici, ma da permettersi all'inizio del 1846 in una pubblica conferenza di salutare con favore l'ormai avvenuta chiusura e messa al bando dei «Deutsche Jahrbücher», prima sede di pubblicazione della *Judenfrage*, da tutti i territori della Confederazione Germanica: meritata nemesi patita da quegli «eroici» redattori per l'intollerante loro esclusione di qualsiasi dissenziente dal futuro Stato filosofico da essi proclamato il solo detentore della salvezza, *in primis* gli ebrei rimasti fedeli alla religione dei padri[5]. Nello stesso spirito

---

[4] Il corrispondente di Fürst (quest'ultimo a sua volta un ex-uditore di Hegel a Berlino, più tardi docente a Lipsia una volta caduto il divieto di accesso all'insegnamento universitario per gli ebrei) cita sconsolato in data 18 gennaio 1843 una serie di riviste, dalla «Elberfelder Zeitung» alla «Spener'sche Zeitung», alla «Allgemeine Literatur-Zeitung» di Halle, a leggere le quali si sarebbe potuto concludere che qualsiasi scrittore di orientamento liberale fosse da ascrivere all'«indirizzo giudaizzante» (*judaisirend*) della vita pubblica tedesca, più in particolare che *Junghegelthum* e *Judenthum* dovessero valere pressoché come sinonimi e ciò a dispetto del fatto che «Bauer e Feuerbach abbiano or non è molto risparmiato l'ebraismo ancor meno che il cristianesimo», cfr. «Der Orient. Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur», IV, 1843, pp. 35-36.

[5] Anche in questo caso la fonte è la rivista di Hess, cfr. *Vortrag, gehalten in der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur*, am 3. Februar d. J., von Rabbiner Pr. Geiger, in «Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts», VII, 1846, p. 75: «Quando gli eroi degli Annali Tedeschi, Bruno Bauer e soci, si spinsero a tale unilateralità da escludere ogni dissidente, sopra tutti gli ebrei, dallo Stato filosofico solo detentore della salvezza [in tedesco *alleinseligma-*

anche Gustav Philippson, predicatore e insegnante presso la scuola ebraica di Dessau, già aveva vaticinato che i busti di Hegel, Strauss, Feuerbach e Bauer dovessero in quel favoloso Stato prendere il posto della croce: chino sul letto della teologia morente per raccoglierne l'ultimo respiro l'autore di *Das Leben Jesu*; disinteressato alla religione ebraica, intesa come scaturigine di quella cristiana e in quanto tale sottoposta da Bauer a una sorta di decapitazione morale, l'estensore di *Das Wesen des Christenthums*. Due *ultras* della filosofia Bauer e Feuerbach – rincarava la dose Gotthold Salomon, predicatore presso il Nuovo Tempio di Amburgo – concordi nel dichiarare incompatibile la fede religiosa con l'amore per il prossimo e nel negare ai credenti la libertà di pensiero e di sapere tanto quanto erano soliti fare a scapito dei dissidenti i teologi cristiani[6]. Apparsa al momento giusto la *Judenfrage* affinché il terreno venisse sgombrato da ogni equivoco ed evidente riuscisse il carattere ancora teologico e antiebraico della critica filosofica del cristianesimo culminata nella pubblicazione maggiore di Feuerbach e nei lavori esegetici baueriani, per quanto affini potessero apparire a tratti alcuni argomenti sviluppati nella critica neotestamentaria e antidogmatica di estrazione hegeliana ad altri presenti da assai maggior tempo nella tradizionale controversistica ebraica volta a contestare la pretesa verità del cristianesimo (il *Sefer Nitzachon* di Yom-Tov Lipmann e il *Chisuk Emuna* di Isaak ben Abraham Troki citati in diverso spirito così da Bauer nel suo opuscolo come da Geiger nei suoi articoli).

Per trovare un orientamento almeno in parte diverso occorre pertanto rivolgersi dapprima a un altro più radicale esponente dell'ebraismo riformato, vale a dire Gabriel Riesser (presidente della società amburghese del Nuovo Tempio), più attento a operare qualche distinzione fra Strauss, Feuerbach e

---

chend, «il solo salvifico», epiteto tradizionale della Chiesa cattolica romana], allora si riconobbe che tutto quel parlare del pensiero liberato e liberatore era divenuto una vuota frase; e presto fu pronunciato con efficacia su costoro quel giudizio sul modello della Santa Feme [segreto tribunale medioevale tedesco, comminante solo condanne a morte] che impotenti essi avevano fatto cadere su altri». Non risparmiati da Geiger in questo discorso anche i liberali Carl von Rotteck, Johann Adam von Itzstein e Friedrich Christoph Dahlmann, troppo prudenti in materia di emancipazione. Per il suo precedente intervento contro Bauer, cfr. A. Geiger, *Bruno Bauer und die Juden*, in «Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie», V, 1843, pp. 199-234, 325-371.

[6] G. Philippson, *Die Judenfrage von Bruno Bauer, näher beleuchtet*, Fritsche, Dessau 1843, pp. 5, 22-23; G. Salomon, *Bruno Bauer und seine gehaltlose Kritik über die Judenfrage*, Perthes-Besser u. Mauke, Hamburg 1843, pp. 62, 120. Dove è da notare il rimando polemico di Salomon (il Nuovo Tempio di Amburgo, fondato nel 1817, il luogo di irradiazione dell'ebraismo riformatore in Germania) al recentissimo scritto *Die Religion der Zukunft* (1843) composto da Friedrich Feuerbach, fratello minore di Ludwig e influenzato da quest'ultimo.

Bauer. Accomunati invero questi tre membri del «clero speculativo» hegeliano dalla pretesa inaccettabile di erigere la filosofia a vera e propria religione, ma sgranati lungo un'ideale scala di crescente degenerazione del loro apostolato filosofico. Preferibile di gran lunga al crudo razionalismo ateistico di Bauer e Feuerbach il concetto straussiano della Bibbia, pur se inadeguato, intesa quale espressione di una sorta di mitologia popolare; preferibile di gran lunga, benché nel comune radicalismo antireligioso, l'andamento riflessivo delle argomentazioni feuerbachiane a paragone dei toni violenti di denuncia adottati da Bauer, che un Lessing redivivo avrebbe potuto accogliere nel suo *Nathan der Weise* fra i personaggi destinati a correzione e il cui carattere proprio Feuerbach aveva senza volerlo prefigurato nella descrizione del fanatismo religioso intollerante schizzata nel suo libro del 1837 su Pierre Bayle. Feuerbach e Bauer, insomma, accomunati da premesse teoriche analoghe, ma non così ingombro il primo di quell'odio verso le religioni tradizionali, soprattutto l'ebraismo, che sembrava consumare il secondo (vero e proprio Grande Inquisitore dell'illuminismo) e vietargli di tener conto dei mutamenti storici da queste attraversati[7].

Ancor più notevole, sotto questo aspetto, è il giudizio abbozzato da un autore non altrettanto visibilmente impegnato quanto Riesser o Geiger nella battaglia per l'emancipazione e per la riforma del cerimoniale religioso (questioni collegate), ma rispetto ai due meglio versato in filosofia e teologia: Samuel Hirsch, rabbino attivo a Dessau al pari di Philippson, più moderato

---

[7] G. Riesser, *Die Judenfrage. Gegen Bruno Bauer*, in «Konstitutionelle Jahrbücher», I, 1843, pp. 20, 27; II, 1843, pp. 10, 20, 27; III, 1843, pp. 15, 54, 57: «Se la concezione del cristianesimo avanzata da uomini come Feuerbach e Bruno Bauer fosse la sola corretta, moltissimi cristiani rinnegherebbero il proprio nome. [...]. A uomini rispettabili fra quelli che concepiscono il cristianesimo alla maniera di Strauss o in quella assai più estrema di Feuerbach e Bauer vorrei domandare [...] se non debbano preferire patire con quanti errano anziché acquistarsi un privilegio grazie alla verità»; II, 1844, pp. 174, 190-191n., 228: «Quel primo indirizzo della critica che più o meno rimanda le storie bibliche nel regno dei miti, nulla ha di ostile, urtante, per il sentire umano. [...]. Perciò in antitesi tanto alla concezione razionalistica quanto a quella critica noi simpatizziamo piuttosto con la concezione mitica, così come rappresentata con la massima ricchezza da Strauss. [...]. Non conosco uno scrittore del nostro tempo al quale quella geniale raffigurazione dell'essenza dell'intolleranza [*scil.*: da parte di Feuerbach nel suo *Pierre Bayle*] trovi maggior applicazione che al signor Bruno Bauer. [...]. Un uomo [*scil.*: Feuerbach] il cui punto di partenza è analogo a quello baueriano, ma la cui diversa individualità spirituale ricava da premesse spesso uguali risultati differenti». Da notare che i citati accenti di maggior rispetto per l'autore di *Das Wesen des Christenthums* si incontrano nell'ultimo di questi tre articoli (apparsi sulla rivista del pubblicista e attivista liberale Karl Weil, anch'egli ebreo), posteriore di un anno rispetto ai primi due: nel 1844 Feuerbach era già divenuto un po' più difficile da confondere con Bauer che nel 1843.

in politica e tuttavia aperto al confronto con la critica della religione di matrice hegeliana. Un rabbino dalla vocazione più speculativa, niente affatto sconosciuta a quel tempo in campo ebraico (basti ricordare Salomon Ludwig Steinheim e Samuel Formstecher). Contro Bauer, considerato in quanto autore della *Judenfrage*, anche Hirsch non faceva mancare le rampogne: le religioni storiche descritte secondo il lato peggiore, l'ebraismo secondo la visione negativa coltivata dai cristiani, del tutto assenti in realtà in esso quell'antipatia per la natura e quell'inerte staticità «orientale» che tanto sembravano indignare il filosofo (il racconto della creazione piuttosto un'incompresa apologia del lavoro). Tuttavia, se considerato in quanto critico dei Vangeli, Bauer era studioso niente affatto da disprezzare, poiché aveva saputo rimuovere incrostazioni inveterate fra i cristiani e solamente aveva ecceduto nel sarcastico rigetto della tradizionale fede nella storicità e autenticità della figura di Gesù, la ricercata ignoranza dei cristiani in materia di fede la vera causa della censura statale ai suoi danni e della loro incapacità di afferrare il nucleo morale positivo dei suoi studi. Quanto a Feuerbach, considerato in quanto critico della religione, a maggior ragione costui doveva stimarsi degno di interesse per aver saputo comprendere ancor prima e meglio di Bauer la necessità per l'uomo di pervenire alla conoscenza di sé solo a partire dalla conoscenza di Dio – l'antropologia il segreto della teologia – seppur in errore per aver risolto il sapere circa la divinità nella conoscenza di un mero fantasma proiettato in cielo dalla nostra coscienza[8].

Un giudizio articolato, questo di Hirsch, che l'autore dichiarava gli fosse derivato da una convinzione antecedente alla baueriana *Judenfrage* e stante già alla base di un originale trattato di filosofia della religione da lui composto al fine di riscattare l'ebraismo dalla convenzionale subalternità rispetto al cristianesimo a esso attribuita ancora da Hegel nelle sue pur notevoli *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. La sedicente ala sinistra dell'esercito hegeliano – ecco la tesi avanzata nella *Religionsphilosophie der Juden* (1842)

---

[8] S. Hirsch, *Das Judenthum, der christliche Staat und die moderne Kritik. Briefe zur Beleuchtung der Judenfrage von Bruno Bauer*, Hunger, Leipzig 1843, pp. 3, 8, 17, 32-33, 35, 54: «Feuerbach ha enunciato una grande parola, il cui significato per la storia della religione Bauer avrebbe ben dovuto apprezzare, e che suona: La teologia è antropologia. [...]. Che la religione abbia di mira solo la conoscenza di sé da parte dell'uomo, [...] soltanto questo punto di vista fornisce la chiave per comprendere realmente la Bibbia e l'ebraismo». Solo a partire dalla pubblicazione del terzo volume della sua critica dei Vangeli sinottici Bauer doveva considerarsi divenuto irrecuperabile alla causa della religione, secondo Hirsch, il quale tuttavia afferma più avanti che la negazione baueriana o feuerbachiana dell'esistenza storica di Gesù (assenti più precisi riferimenti) debba considerarsi il punto di arrivo naturale della filosofia di Hegel, *ibidem*, p. 86.

– niente altro aveva fatto se non applicare al cristianesimo la legge del contrappasso per la prolungata ostilità da questo riservata all'ebraismo[9]. Chiamati ora a fronteggiare proprio al fianco degli ebrei questo nuovo comune nemico scaturito dal seno stesso della Chiesa e determinato a ridurre l'idea di Dio alla sola idea dell'umanità, i cristiani erano tenuti loro malgrado a imparare dai nuovi critici di parte filosofica quel che dagli ebrei mai avevano accettato di lasciarsi insegnare, ossia che inammissibile fosse alla luce stessa dei Vangeli aderire alla credenza dogmatica nella natura divina di Gesù, laddove importante era piuttosto stabilire se il personaggio storico così chiamato fosse davvero stato un uomo così religioso e senza macchia come in prospettiva ebraica era senz'altro possibile fosse apparso sulla terra, ma quale il Nuovo Testamento raffigurava con tratti non del tutto persuasivi. Tracciata da Hirsch era in tal modo la via per una conciliazione fra ebrei e cristiani, resa più facile proprio dalla nuovissima filosofia di marca hegeliana. Degna di rispetto, quest'ultima, non foss'altro che per aver sgombrato il terreno fra i cristiani dall'equivoco secondo il quale i Vangeli dovessero valere come biografie divinamente ispirate e per aver mostrato come il contenuto spesso contraddittorio di questi libri sacri (vistoso soprattutto il dissenso fra i Vangeli sinottici e il quarto Vangelo) fosse dovuto alle differenti vedute dei singoli redattori circa ciò in cui dovesse consistere la pretesa santità di Gesù; ma proprio perciò meglio adatto l'ebraismo, rispetto al cristianesimo dogmatico, a fronteggiare la minaccia proveniente alla religione dalla filosofia[10].

---

[9] Id., *Das System der religiösen Anschauung der Juden und sein Verhältniss zum Heidenthum, Christenthum und zur absoluten Philosophie. Für Theologen aller Konfessionen so wie für gebildete Nichttheologen dargestellt und mit den erläuterten Beweisstellen aus der Heiligen Schrift, den Talmudim und Midraschim versehen*, Bd. I: *Die Religionsphilosophie der Juden*, Hunger, Leipzig 1842, pp. 623-624: «Nel seno del cristianesimo – a seguito della sua opposizione all'ebraismo, come mostreremo – è cresciuto contro di esso un nemico che vuol fargli espiare facendoglielo provare su di sé il torto da quello recato alla propria madre [*scil.*: l'ebraismo], ma anche vuol continuare a perpetrare la medesima ingiustizia a danno di quest'ultima: intendiamo la sedicente ala sinistra dell'accampamento militare della filosofia hegeliana. [...]. Contro questo nemico l'ebraismo ha assolutamente da far causa comune con il cristianesimo; poiché ambedue ne sono minacciati». Mai apparso un secondo volume di quest'opera di Hirsch. Rieditate nel 1840 dal teologo Philipp Konrad Marheineke (proprio grazie all'aiuto determinante di Bauer, non ancora uscito allo scoperto con il suo ateismo), le hegeliane *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* risentivano secondo Hirsch, quanto alla concezione dell'ebraismo, di un'eccessiva dipendenza da Filone di Alessandria, pensatore ebreo intriso di filosofia pagana, *ibidem*, p. 545n.

[10] *Ibidem*, p. 624: «Se Dio niente altro è fuorché l'idea dell'umanità che eternamente si realizza, [...] allora l'ebraismo e il cristianesimo cessano nel medesimo istante di essere verità». Tutt'altro è assumere che Gesù sia stato quell'uomo religiosamente perfetto reputato ammis-

Ultima opzione ancora inesplorata fra quelle aperte a un lettore ebreo al cospetto delle vedute anticristiane dei membri della Sinistra hegeliana era naturalmente quella di abbracciarle più o meno nella loro interezza a detrimento anche della fede avita; estensibile la critica della religione cristiana con i suoi libri sacri alla più antica religione mosaica con i propri e tuttavia utile alla causa dei sudditi israeliti di un monarca tedesco proprio per il colpo così inferto a un sistema giuridico che per l'appunto su basi teologiche continuava a relegarli alla periferia della società, forzati a serbarsi fedeli a un'ortodossia dai migliori fra loro avvertita come ormai intollerabile. Opzione invero minoritaria in campo ebraico e tuttavia non priva di fautori, attenti a separare in Feuerbach e nella stessa baueriana *Judenfrage* la scorza del tradizionale antigiudaismo di parte cristiana dalla polpa liberatoria della critica della religione: l'emancipazione degli ebrei facente una cosa sola con l'emancipazione dell'umanità dalla servitù religiosa. Troppo noto e complesso il caso di Marx per esser trattato in questa sede, non poco aggrovigliato anche quello di Moses Hess, fu questa la posizione del futuro rivoltoso viennese del 1848 e vittima sul patibolo della repressione austriaca Hermann Jellinek e dell'autore del libello *Der Judenkampf* (1845, battagliero fin nel titolo), ossia a Breslavia il medico e socialista Friedrich (Isidor) Pinoff.

Recensore di Bauer, ma nel contempo anche dei suoi critici di parte ebraica Philippson e Hirsch (sul supplemento letterario della già citata rivista «Der Orient»), Jellinek volle bensì prendere le distanze dall'autore della *Judenfrage* divenuto infedele a se stesso in questo suo attacco all'ebraismo condotto ancora con argomenti cristiani, ma per convenire con lui circa il comune bisogno di emancipazione dalle rispettive religioni e autorità politiche nutrito in quanto uomini da ebrei e cristiani. Alto doveva stimarsi il valore della critica baueriana dei Vangeli (maggior difetto la troppa foga distruttiva e la pretesa di attribuire al messianismo un'origine cristiana, in contrasto con il migliore giudizio di Strauss) e urgente il bisogno di estendere anche alla letteratura sacra ebraica un'esegesi parimenti radicale. A paragone di Bauer e dello stesso

---

sibile dall'ebraismo, poiché «in tal caso il vero cristianesimo, lontano un mondo dal cristianesimo di Chiesa o delle Chiese, sta saldo e può anche appropriarsi di quanto di buono e vero è messo in luce dalla teoria del mito. [...]. Tuttavia una biografia di Gesù composta nell'interesse della biografia non ci è pervenuta. I Vangeli non sono un biografia di Gesù, ma sono stati scritti al fine di dimostrare che quanto nella mondezza di Gesù da ogni peccato stimava l'autore fosse la cosa importante tale realmente fosse. [...]. Se Gesù fu quello dei sinottici, allora non fu quello di Giovanni e viceversa», *ibidem*, pp. 624-625. Strauss (anche per il suo *Die christliche Glaubenslehre*, 1840) è peraltro in quest'opera il solo vero interlocutore fra i Giovani hegeliani a esser preso in considerazione da Hirsch: assenti espliciti richiami a Feuerbach e limitati alla sola produzione giovanile, ancora ortodossa, quelli a Bauer.

Hegel poteva invero Hirsch vantare un maggior merito per la sua capacità di rendere giustizia al cristianesimo da un punto di ebraico meglio di quanto i due avessero saputo fare verso l'ebraismo dai rispettivi punti di vista ateistico e cristiano speculativo; ma non altrettanto poteva dirsi a paragone di Feuerbach, autore in grado di prendere le distanze dalla filosofia hegeliana in senso stretto (il riferimento era al saggio *Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie*, 1839) e di ideare quella spiegazione critico-genetica del fenomeno religioso che Bauer aveva fatto propria a modo suo e Hirsch avrebbe dovuto assai più tenere in conto. Esemplare il caso dell'interpretazione del dogma del peccato originale, riconosciuto in *Das Wesen des Christenthums* come caratteristico del cristianesimo, laddove Bauer e Hirsch tendevano il primo a farne un mero retaggio ebraico, il secondo un mero retaggio pagano[11].

Meno sofisticato di Jellinek, ma ancor più acceso, lamentava Pinoff che sebbene svariati naturalisti suoi correligionari ormai più non praticassero il culto avito e in questo senso potessero valere nonostante le riserve baueriane come già convertiti alla filosofia, tuttavia nessuno studioso ebreo potesse dirsi avesse fin lì saputo raggiungere in campo filosofico i risultati di Bauer, Feuerbach e Ruge. Ne veniva che, al termine di una requisitoria contro le sopra ricordate divergenze fra ortodossi e riformatori nella comunità di Breslavia – gli ebrei razionalisti in teologia nulla più che ebrei ortodossi modernizzati – l'autore professava con parole tratte niente meno che da una recensione di Ruge a Feuerbach la propria adesione alla nuova e sola fede lecita, ossia quella nella prossima realizzazione della ragione sia pur nel mezzo dell'irrazionalità diffusa[12].

---

[11] H. Jellinek, *Die Judenfrage von Bruno Bauer*, näher beleuchtet von Dr. Gustav Philippson, in «Literaturblatt des Orients. Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur» (25 aprile 1843), n. 17, coll. 261-262n., 263; Id., 1. *Judenfrage von Bruno Bauer*; 2. *Briefe zur Beleuchtung der Judenfrage von Dr. Samuel Hirsch*, *ibidem* (20, 27 giugno 1843), nn. 25-26, coll. 386n., 389, 403-405, 429n. Laddove nella prima di queste due recensioni il giudizio su Feuerbach appare più cauto (meglio inteso da Hirsch il nesso fra teologia e antropologia – con riferimento al *System* ma anche alla *Messiaslehre der Juden*, 1843, del medesimo autore), nella seconda risuonano pressoché solo accenti elogiativi, ivi (20 giugno 1843), col. 404: «Feuerbach è il vero critico filosofico, mentre a Bauer non posso assegnare questo predicato, poiché nella *Judenfrage* egli è popolare, dunque non filosofico», *ibidem* (27 giugno 1843), col. 427n.: «Solo Feuerbach ha negato a fondo».

[12] F. Pinoff, *Der Judenkampf*, Wigand, Leipzig 1845, pp. 13, 18-19, 23, 25: «In Germania il mondo nuovo si è schiuso con Fichte nell'ateismo, e Hegel e i suoi discepoli hanno trasfigurato questo mondo e lo hanno innalzato allo zenit dell'epoca. [...]. Mentre gli eroi del nostro tempo hanno perlopiù preso le mosse dal punto di vista teologico e di qui hanno avviato la rivoluzione delle idee, nessuno fra gli ebrei ha battuto questa via. Non un solo teologo ebreo è pervenuto ai

Un circolo ideale poteva ben dirsi conchiuso in questo modo, che attraverso una serie di posizioni intermedie andasse dalla riprovazione di parte ortodossa per il riformismo ebraico, bollato come hegelismo di sinistra, fino alla celebrazione della nuova filosofia quale felice via di uscita per un ebreo dalla stretta alternativa fra rigida ortodossia zelante e spirito riformatore a mala pena meglio intenzionato.

3. Ebraismo e cristianesimo in Bauer e Feuerbach

Nemmeno un decennio doveva trascorrere da questo dibattito, la repressione dei moti del 1848 pressoché in tutta la Germania lasciare deluse le speranze ebraiche così come quelle dei Giovani hegeliani e tuttavia a dispetto delle pubblicazioni intervenute nel frattempo la «vocazione dell'ebraismo» esser tratteggiata nel 1854 per mano del direttore Ludwig Philippson (rabbino a Magdeburgo, fratello maggiore di Gustav) in un articolo sulla «Allgemeine Zeitung des Judenthums» ancora attraverso il confronto polemico con Feuerbach. Solo perché ignaro dell'autentica natura della fede mosaica – argomentava infatti Philippson – l'autore di *Das Wesen der Religion* (1846) e in precedenza di *Das Wesen des Christenthums* (apparsa nel 1849 una terza edizione nell'ambito della prima raccolta degli scritti del filosofo a cura del medesimo) aveva potuto risolvere la religione nel sentimento di dipendenza umano verso Dio e liquidare al modo di un'aberrazione idealistica un bisogno tanto reale fra gli uomini quanto la fame e la sete così a gran voce rivalutate dai materialisti[13]. Tempo ancora otto anni e sempre Philippson, in uno scritto

---

risultati cui sono giunti Bauer e Feuerbach; [...] chi fra gli ebrei appartiene alla teoria estrema, è giunto al traguardo solo lungo la via della storia naturale». L'appello degli ebrei ortodossi di Breslavia al re di Prussia è definito una forma imperdonabile e peccaminosa di «gesuitismo», *ibidem*, p. 28; quanto a Ruge, la citazione finale è tratta dalla sua recensione a *Das Wesen des Christenthums* apparsa nel 1843 sotto il titolo *Neue Wendung der deutschen Philosophie* sugli «Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik» (dopo la forzata chiusura dei «Deutsche Jahrbücher» e con riferimento alla prima edizione del capolavoro feuerbachiano). Va da sé che la scelta di Pinoff di stampare presso Wigand, l'editore dei Giovani hegeliani, era già indicativa di una scelta di campo.

[13] [L. Philippson], *Der Beruf des Judenthums*, in «Allgemeine Zeitung des Judenthums. Ein unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse», XVIII, 1854, n. 52, pp. 651-652: «Quanto Feuerbach ama insultare i suoi avversari come esaltati, idealisti e ipocriti – quel che sempre in altro modo si potrebbe obiettare a lui – tanto egli è nel falso quando fa radicare la religione soltanto nel basso sentimento di dipendenza di temere danno o ricevere ricompensa dalla divinità, e limita qui il suo momento contenutistico. [...]. Per fortuna le cose stanno altrimenti. Almeno

dai toni più accorati intorno all'odio nutrito verso gli ebrei da atei e socialisti, tornò a prendere di mira anche Bauer (accostato questa volta all'agitatore Wilhelm Marr, di lì a non molto il fondatore della Lega degli Antisemiti) quale esponente di un pericoloso sodalizio in chiave antiebraica fra conservatorismo cristiano e propaganda liberale irreligiosa che, ancora incipiente nel *Vormärz*, fosse venuto infine allo scoperto nella nuova Prussia bismarckiana. Invisi gli ebrei agli uni e agli altri, reazionari e rivoluzionari, ora perché depositari della più antica rivelazione riverita anche dai cristiani, ora perché rimasti ligi a essa; ora perché progrediti nella loro fede, ora per averla voluta custodire immutata; ora perché percepiti dai loro denigratori cristiani come ancor sempre in eccessiva prossimità all'annunciatore del Vangelo, ora perché troppo lontani dall'auspicata rivoluzione sociale; ora perché troppo liberali, ora perché troppo tradizionalisti. Inimicizie ambedue onorevoli per il popolo di Dio, ma in particolare quella degli atei e dei «rossi», incapaci di spiegarsi il rispetto portato dai pur discriminati ebrei all'ordine legale e alla dottrina positiva di Dio e dei costumi[14].

Era così delineato un quadro destinato a trovare più di una conferma nella storia a venire, in parte anche come effetto della parificazione civile e politica intervenuta per gli ebrei in concomitanza con l'unificazione della Germania nel 1871. Feuerbach e soprattutto Bauer contestati fino all'ultimo da Philippson proprio per aver nobilitato con la loro implacabile filosofia

---

nella religione di Israele stanno altrimenti. E bisogna perciò che stiano altrimenti anche nel caso dell'uomo. Cadere in concezioni così limitate è il naturale contrappasso in Feuerbach per la sua totale ignoranza di questa religione».

[14] [Id.], *Der Judenhass der Atheisten und Rothen*, *ibidem*, XXVI, 1862, n. 50, pp. 718-719: «Lo scetticismo di ogni epoca si è diretto con odio e con rabbia contro gli ebrei e l'ebraismo. Così il materialista greco e romano, così Voltaire e la sua scuola, così Bruno Bauer e il suo seguace più recente [*scil.*: Marr]. Se fino a ieri avevamo da parlare dell'odio portato agli ebrei dal partito pietistico-feudale e oggi abbiamo da parlare dell'odio portato ai medesimi dagli atei e dai rossi, questo dimostra solo che i due estremi sfociano in uno e si incontrano nell'oppressione, nell'esclusione e nella tirannia. [...]. I seguaci di dogmi anticamente formulati devono per forza vedere nell'ebraismo il loro nemico, in quanto esso ne è la contraddizione innata e vivente; e gli atei e materialisti devono per forza riconoscere in esso il loro eterno antagonista, poiché l'ebraismo ha dato e serbato la dottrina di Dio nell'intera pienezza della sua autenticità e originarietà, fissandola per l'intera umanità come fondamento della vita morale-religiosa». Il saggio, ispirato all'autore dalla fresca pubblicazione dello *Judenspiegel* (1862) di Marr, termina con una seconda citazione di Bauer volta a segnalare la simpatia solo a tutta prima sorprendente da costui riscossa in quel periodo presso il circolo pietistico e feudale raccolto intorno alla «Neue Preußische Zeitung» (familiarmente «Kreuzzeitung»); noto ormai al pubblico e così anche a Philippson il sodalizio intrecciato da Bauer dopo il 1848 con il pubblicista e uomo politico socialconservatore Hermann Wagener, già membro in vista di quel circolo.

irreligiosa il vecchio tenace pregiudizio antiebraico[15]. Le premesse di questo giudizio negativo erano state poste, come si è visto, già al tempo della prima diffusione di tali idee, sebbene niente affatto in maniera univoca. E tuttavia che cosa contenevano di così insidioso per l'ebraismo, ancora a distanza di tempo, studi critici sul cristianesimo ormai almeno in parte assorbiti dalla pubblicistica specializzata? Che cosa sembrava potersi prestare in essi alla nascente agitazione antisemita, tanto da far apparire temibili a un dotto ebreo i loro autori quasi ancor più che i cristiani professi con il loro convenzionale antigiudaismo? Bastava l'orrore per quelle detestate conclusioni ateistiche a giustificare tanta preoccupazione?

La risposta è presto data. Troppo spesso l'attacco di Bauer e Feuerbach al cristianesimo aveva battuto la via di un esplicito accostamento all'ebraismo, onde far ricadere anche sulla religione della maggioranza i difetti comunemente imputati a quella della minoranza, perché lettori appartenenti a quest'ultima non dovessero sospettare che per questa via si mirasse a catturare con maggior facilità il consenso altrimenti più incerto di un'opinione pubblica già abituata a pensar male degli ebrei. La baueriana *Judenfrage* ben poteva dirsi fosse costruita per intero su questa strategia; ma alcune sue premesse dovevano apparire insite già nella produzione di Hegel e ancor più in quella di altri suoi continuatori radicali. E se l'impianto speculativo della hegeliana filosofia della religione, con i suoi vistosi prestiti dall'arsenale teologico cristiano e la gerarchia ascendente istituita fra le religioni positive, facilitava l'iscrizione del maestro nel solco del consueto orientamento in Europa alla subordinazione dell'ebraismo rispetto al cristianesimo – dove solo si trattava di valutare nel caso di Hegel l'entità e il carattere di tale subordinazione – più ambigua e inquietante appariva la persistenza di questo atteggiamento nei suoi allievi passati frattanto dal cristianesimo all'ateismo. Se la maggior animosità verso Bauer poteva predisporre in qualche caso un critico ebreo a una certa qual benevolenza verso Feuerbach (lo si è notato in scrittori pur fra loro assai diversi come Riesser, Hirsch, Jellinek), potente era tuttavia l'impressione sortita da questa svalutazione del cristianesimo ottenuta attraverso la sua equiparazione all'ebraismo assunto come termine di confronto negativo (così i fratelli Philippson e Solomon, su tutt'altro versante Pinoff). Con il risultato che i polemisti ebrei finivano perlopiù per condividere l'opinione di quelli cristiani, preoccupati gli uni e gli altri per la minaccia costituita dall'hegelismo (Hegel

[15] Ancora in morte di Bauer ebbe a scrivere Philippson sulla sua rivista che scomparso fosse con quell'uomo «il vero e proprio padre dell'antisemitismo» in Germania, cfr. [Id.], *ibidem*, XLVI, 1882, n. 17, p. 282.

stesso già sospettato di panteismo in ambienti teologici) per l'avvenire delle rispettive religioni.

Quanto accurati conoscitori degli scritti baueriani di critica neotestamentaria o perfino del maggior lavoro di Feuerbach fossero gli interpreti ebrei citati, non è facile dire, poiché perlopiù i richiami a queste opere appaiono generici (diverso il caso della *Judenfrage*). Certo è tuttavia che in *Das Wesen des Christenthums* il capitolo sull'ebraismo non poteva non dare nell'occhio, poiché veniva a interrompere l'altrimenti lineare trattazione dei principali misteri della fede cristiana, tanto da rischiar di apparire un inserto un po' forzoso e forse ispirato a malanimo. La dottrina della creazione, intesa pari pari nel libro come *creatio ex nihilo* e come tale dichiarata priva di fondamento (in tedesco *bodenlos*, «senza suolo», un attributo comunemente applicato agli ebrei della diaspora), era elevata a dottrina fondamentale dell'ebraismo, del quale si diceva che a contraddistinguere il popolo di Dio e Dio stesso nel loro rapporto con il creato fosse un atteggiamento di tipo egoistico, utilitaristico – sebbene un egoismo non ancora così esangue e raffinato come quello dei cristiani, interessati alla beatitudine celeste anziché terrena[16]. Laddove in Hegel era l'antico politeismo romano a recare i tratti di una religione della finalità e utilità al cospetto dell'ebraismo, inteso come religione del «sublime», avveniva in Feuerbach che il punto di vista pratico, interessato, fosse eletto a vero e proprio contrassegno della religiosità ebraica in antitesi al paganesimo classico, propizio alla filosofia e alle arti (un richiamo alla *salus populi* l'indizio forse di un consapevole trasferimento, dai romani agli ebrei, del carattere ascritto da Hegel alla religione dei primi). L'attività di mangiare, ossia assimilare fino al loro annientamento i prodotti naturali, era descritta come quella più sacra agli ebrei (il riferimento ai precetti alimentari), a mala pena trasfigurata dai cristiani nella forma del mistero eucaristico[17]. Fondato nel particolarismo,

---

[16] Che la dottrina della creazione sia quella fondamentale della religione ebraica (Geova proprio perciò l'Altissimo e il primo essere divino) è suggerito già nel cap. X (*Das Geheimniss der Vorsehung und Schöpfung aus Nichts*), in anticipo rispetto al cap. XI (*Die Bedeutung der Creation im Judenthum*) dedicato all'argomento, cfr. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums*, Wigand, Leipzig 1841, pp. 123, 142. Nessun dubbio sembra sfiorare Feuerbach circa il fatto che il racconto nel libro della Genesi avvalori la nozione della creazione «dal nulla», *ibidem*, p. 150: «Dottrina campata per aria, senza fondamento (*bodenlos*) per la teoria, avente solo da confermare l'utilismo, l'egoismo» e tale da lasciare «alla speculazione un campo infinito di capziosa interpretazione arbitraria senza fondamento (*willkührliche bodenlose Deutelei*)».

[17] *Ibidem*, pp. 144-145: «I greci consideravano la natura con occhi teoretici; [...]. Gli israeliti aprivano invece alla natura solo i sensi gastrici; [...] solo nell'assaporare la manna divenivano certi del loro Dio. [...]. Mangiare è l'atto più solenne della religione ebraica o almeno è l'ini-

nell'egoismo (la provvidenza divina riservata ai soli credenti, capaci di esercitare per suo tramite una sorta di «dittatura» sulla natura), il monoteismo era additato in fedeltà ai canoni di un certo illuminismo come matrice di un'intolleranza spinta fino alla brama di cancellare, annientare tutti quanti gli idolatri vivessero fuori dalla comunità dei fedeli, coincidente quest'ultima con il popolo di Israele nel caso degli ebrei, con la Chiesa nel caso dei cristiani. Inessenziale all'autentico ebraismo era dichiarato altresì essere il più tardo convincimento di età profetica che Dio, proprio in quanto unico, dovesse aver a cuore tutti gli uomini e priva di ricadute sull'atavica grettezza del suo popolo la successiva dispersione degli ebrei in mezzo alle altre nazioni della terra, così come solo apparente era detto il preteso afflato universale della carità cristiana[18].

Di qui è facile intuire come lettori della *Judenfrage* messi di fronte a queste considerazioni feuerbachiane risalenti a circa due anni prima non potessero fare a meno di ravvisare in esse una certa sintonia con le argomentazioni di Bauer e rimanessero colpiti da questa particolare varietà di attacco al cristianesimo: lettori cristiani perché mossi a vergognarsi per la disvelata stretta prossimità della loro religione a un'altra fin lì creduta più dappoco; lettori ebrei perché indotti a preoccuparsi per il destino della loro una volta spogliata del residuo rispetto dovuto a essa dai cristiani. Anche in Bauer si leggeva infatti che solo in forza di un sentimento di ostilità verso la natura potessero sentirsi spinti i seguaci di Mosè così come quelli di Gesù a temersi contaminati da essa – i secondi a tal punto da aver concepito il pensiero del peccato originale e da riconoscere nella

---

ziazione a essa. Nel mangiare l'israelita celebra e rinnova l'atto della creazione; nel mangiare l'uomo dichiara la natura un oggetto in sé nullo». La corrispondenza con l'eucarestia è suggerita nella *Conclusione*, qui peraltro con ammissione dell'effettivo carattere sacro del mangiare e del bere, semplicemente sfigurato nella religione dall'oblio del debito così contratto dall'uomo verso la natura anziché verso Dio, *ibidem*, p. 379.

[18] *Ibidem*, p. 153: «Geova è la coscienza posseduta da Israele circa la santità e necessità della propria esistenza [...] Geova è la *salus populi*, la salvezza di Israele, cui bisogna sia sacrificato tutto quanto la ostacoli, Geova è il sentimento di sé esclusivo, monarchico, il fuoco dell'ira annientatrice nell'occhio bruciante di vendetta di Israele smanioso di cancellare (*vertilgungssüchtig*); in breve, Geova è l'Io di Israele fatto oggetto a se stesso come fine ultimo della natura e signore di essa. [...]. Sebbene nel corso del tempo il concetto di Geova si sia allargato in singole teste e il suo amore sia stato esteso agli uomini in genere, come nel caso dell'autore del libro di Giona, ciò tuttavia non appartiene alla caratteristica essenziale della religione israelitica». Circa la natura come «prodotto di una parola dittatoriale, di un imperativo categorico, di una magica sentenza», *ibidem*, p. 148. Circa l'egoismo anche dei cristiani, spiritualizzato fino a soggettività, sovrannaturalistico, assetato di sangue, con speciale menzione del libro dei canti dei Fratelli Moravi (paradossalmente noti ai più per la loro pietistica mansuetudine), *ibidem*, pp. 155, 264, 341, 370n., 435. Circa l'intolleranza connaturata al monoteismo, con particolare riferimento a quello cristiano («la sua tolleranza sarebbe intolleranza verso Dio»), *ibidem*, p. 349.

miracolosa eucarestia il solo cibo comandato all'uomo come salutare[19]. «Senza suolo» (*bodenlos*) era definita nella *Judenfrage* la nazionalità degli ebrei, avente la sua espressione statutaria nel *Talmud*, ma parimenti l'ingratitudine dei cristiani verso le loro rinnegate radici ebraiche[20]. Consimile era detta l'avversione degli uni e degli altri per le arti e le scienze (solo suo malgrado maggiormente aperto a esse il cristianesimo), così come analoghi erano descritti gli effetti del fervore della fede, declinato dai cristiani nella direzione di un proselitismo intollerante, mentre dagli ebrei in quella di una vera e propria «guerra di cancellazione» (*Vertilgungskrieg*) combattuta contro la storia[21]. Solito l'ebraismo reclamarsi immutabile, inviolabile, irresponsabile – le prerogative del potere regio – proprio così come in Feuerbach si leggeva di un esclusivo sentimento di sé di stampo «monarchico» nutrito dagli ebrei (*ausschließliches*, *monarchisches Selbstgefühl*). L'ebraismo un cristianesimo «incompiuto», a parere di Bauer, il cristianesimo un ebraismo portato a «compimento» e a «superamento» (*Aufhebung*, termine tecnico in Hegel); l'ebraismo una sorta di cristianesimo «mondano», a parere di Feuerbach, il cristianesimo una sorta di ebraismo fattosi

---

[19] B. Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, Otto, 1843, pp. 47-48: «Secondo la legge ebraica l'uomo non può sfuggire all'inevitabile destino di contaminarsi in vario modo. La natura in cui vive gli dà la caccia, è sua nemica e gli attira contaminazioni dalle quali egli è costretto a liberarsi tramite sacre abluzioni. Il cristianesimo fa sul serio con l'ineluttabilità della contaminazione e trasforma l'impura natura ove all'uomo è dato vivere nella natura universale, nella natura dell'uomo in generale; egli pertanto ha bisogno a sua volta di un lavacro che rimuova non soltanto singole macchie, ma l'impurità in generale. A tale scopo è istituito il battesimo. [...]. Il cristianesimo ammette tutti i cibi, così come la natura li offre, ma vi riesce solo in quanto perfeziona la distinzione fra cibo puro e impuro: al cibo quotidiano, naturale, contrappone il cibo davvero nutriente, sacro e miracoloso, offerto nell'eucarestia».

[20] *Ibidem*, pp. 16, 27, 61: «Donde viene l'odio cristiano verso gli ebrei, quest'ingratitudine senza suolo (*bodenlos*) della conseguenza verso la causa, della figlia verso la madre? [...]. Il *Talmud* è il mosaismo divenuto senza suolo (*bodenlos geworden*). [...] Se gli ebrei vogliono divenire un popolo reale, [...] bisogna che sacrifichino la loro incredulità verso i popoli e la loro fede esclusiva nella propria nazionalità senza suolo (*bodenlos*)».

[21] *Ibidem*, pp. 16-17, 38, 49, 79: «L'amore cristiano è zelante e inclusivo, ma ambedue le cose solo nell'interesse della fede. [...]. Lo zelo della fede niente altro è che questo contegno esclusivo proprio del principio cristiano, ovvero il fuoco dell'amore cristiano. [...]. Incapace era l'ebreo di arte e scienza, poiché mancavano al suo spirito la liberalità e l'ampiezza necessarie così all'instaurazione di un rapporto libero, umano con altri popoli come alla libera occupazione teoretica con la natura e gli interessi umani. [...]. Nella comunità [*scil.*: cristiana] [...] arte e scienza [...] impossibili o rigorosamente probite. [...]. L'ebreo nega la storia e il suo progresso, conduce una guerra di cancellazione contro la storia spacciando il proprio illusorio ebraismo per il principio supremo della moralità».

«spirituale»[22]. Due facce di una medesima erma bifronte – si sarebbe potuto dire.

E se a tutto ciò veniva ad aggiungersi la nozione di una comune familiarità dei Giovani hegeliani con opere e idee di autori, passati o coevi, noti per i loro sentimenti a dir poco ambigui verso l'ebraismo, tanto più l'impressione di una parentela all'insegna del pregiudizio antiebraico doveva farsi forte. La seconda edizione di *Das Wesen des Christenthums* si distingueva dalla prima anche per i rimandi al pensiero di Georg Friedrich Daumer e Friedrich Wilhelm Ghillany, familiari anche a Bauer (affidatogli il primo da Ruge per una recensione mai più apparsa al suo libro sul culto di Moloch presso gli ebrei; autore il secondo di un intervento di tono antiebraico dato alle stampe proprio nel corso del dibattito sulla *Judenfrage*), ma soprattutto per ampie citazioni dall'opera di Johann Andreas Eisenmenger, autore luterano a fine Seicento di un voluminoso trattato dal titolo *Entdecktes Judenthum* aborrito dagli ebrei (la sua perdurante attrattiva dovuta solo al termine 'disvelato' – notava polemico Hirsch), ma celebrato da Bauer come «ancora inconfutato». Anche nel caso di questi richiami poteva sembrare che l'antigiudaismo fosse fatto valere dai due filosofi come requisito preliminare dell'anticristianesimo[23]. Più determinato invero Bauer nel suo attacco all'ebraismo (immancabile, in conclusione del suo saggio, l'agitazione del fantasma dell'enorme potere economico detenuto dagli ebrei), pur se disposto ad ammettere alla libertà e all'ateismo senza bisogno di una preliminare conversione al cristianesimo quanti seguaci della più antica religione avessero abiurato la loro fede per abbracciare la filosofia, laddove l'«idroterapia pneumatica» promessa da Feuerbach nella prefazione

---

[22] *Ibidem*, pp. 2, 45. Per il corrispettivo in Feuerbach, cfr. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums*, cit., p. 154.

[23] Così esordisce l'annotazione al cap. XI inserita da Feuerbach nella seconda edizione del suo lavoro, cfr. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums. Zweite vermehrte Auflage*, cit., p. 450: «La religione israelitica è la religione del più gretto egoismo. Perfino gli israeliti sparsi in tutto il mondo, perseguitati, oppressi, tennero fermo senza lasciarsene scuotere alla fede egoistica dei loro padri»; di qui prosegue con otto citazioni da Eisenmenger fino a concludere, con il conforto di Lutero, che i cristiani abbiano solo trasferito su se stessi la credenza degli ebrei che il mondo sia stato creato da Dio solo per loro. Per i richiami a Daumer e Ghillany, *ibidem*, pp. XVIII, 507. Da notare che nella terza edizione dell'opera questi ultimi due nomi scompaiono e l'annotazione relativa a Eisenmenger ritorna abbreviata e con un *incipit* ammorbidito: «La creazione ha solo un fine e un senso egoistico», cfr. Id., *Sämmtliche Werke*, Wigand, Leipzig 1846-1857, vol. VII: *Das Wesen des Christenthums. Dritte, umgearbeitete und vermehrte Auflage*, p. 393. Per il giudizio di Bauer su Eisenmenger (di lì a breve Bauer pubblicò un proprio scritto intitolato *Das entdeckte Christenthum*, immediatamente sequestrato), cfr. B. Bauer, *Die Judenfrage*, cit., p. 86; per l'opposto giudizio di Hirsch, cfr. S. Hirsch, *Das Judenthum, der christliche Staat und die moderne Kritik*, cit., p. 116.

del 1841 ai lettori di *Das Wesen des Christenthums* poteva sembrare più difficile da assicurare agli ebrei, che non si capiva perché si sarebbero dovuti appassionare a un libro dedicato a un'altra religione.

Solo con il trascorrere del tempo e il susseguirsi di nuovi scritti la diversità fra le vedute di Bauer e Feuerbach sarebbe potuta riuscire più visibile, uniti come dapprima apparvero i due Giovani hegeliani anche nella sdegnata denuncia dei fraintendimenti toccati in sorte alle rispettive opere (nessuno di loro disposto a professarsi un nemico degli ebrei, men che meno dei cristiani, considerati in quanto uomini). Laddove Feuerbach avrebbe almeno in parte corretto il tiro (così nella matura *Theogonie*, 1857) e sviluppato un giudizio più benevolo circa la religione israelitica, distinta ora con maggior cura rispetto a quella cristiana, Bauer sarebbe progredito dopo il 1848 nella direzione di un vero e proprio antisemitismo a sfondo razziale quale soltanto il suo intellettuale disprezzo verso gli antisemiti di mestiere gli avrebbe impedito di professare a chiare lettere[24]. Il 1843, anno di pubblicazione della seconda edizione di *Das Wesen des Christenthums* e della versione ampliata della *Judenfrage*, segnò pertanto il momento di massima vicinanza reale o anche solo apparente fra i due autori. Bauer, partito da un hegelismo ancora cristianamente ortodosso, poi ateistico, approdato in età matura a una certa qual simpatia per il riformatore cristiano Lutero inteso come patriota tedesco; Feuerbach, mai altrettanto hegeliano, partito da un hegelismo panteistico e approdato nel giro di pochi anni a un ateismo naturalistico e materialistico venato di positivismo. Persuaso a tutta prima Bauer che il cristianesimo rappresentasse ora nel bene ora nel male il perfezionamento dell'ebraismo, più tardi che il secondo rappresentasse un potenziale fattore di degenerazione sopraggiunto al primo quasi dall'esterno; persuaso a tutta prima Feuerbach che una sorta di crescendo nella continuità collegasse le due religioni, più tardi che la completa rottura cristiana nei confronti della natura separasse la religione di Gesù così dall'ebraismo come dall'antico paganesimo. Fatto sta che il ricordo

[24] Basti citare il saggio sull'ebraismo in terra straniera, composto dapprima come voce dello *Staats- und Gesellschaftslexikon* del già citato Wagener, ma pubblicato subito anche in veste separata, dove esclusività e unicità della «razza» ebraica sono messe in rapporto alla «carne» e al «sangue» (formule assenti nella *Judenfrage* di vent'anni prima), cfr. B. Bauer, *Das Judenthum in der Fremde*, Heinicke, Berlin 1863, p. 8. Eloquente, nel caso di Feuerbach, l'abbandono della primitiva sua convinzione che la creazione secondo il racconto della Genesi debba intendersi come avvenuta a partire dal nulla, anziché la «materia» esser data già come esistente – con ovvie ricadute sulla precedente tesi circa il rapporto di dominio sopra la natura e solo utilitaristico che sarebbe stato intrinseco all'ebraismo, cfr. L. Feuerbach, *Sämmtliche Werke*, cit., vol. IX: *Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums*, pp. 318-319.

di quel sia pur solo sfiorato incontro fra i due Giovani hegeliani all'inizio degli anni Quaranta mai del tutto abbandonò la mente del pubblico di buona memoria, ivi compresi gli intellettuali ebrei, impressionato da tanto attentato al cristianesimo compiuto anche tramite il suo accostamento all'ebraismo. Teologi mancati l'uno e l'altro – Bauer più che Feuerbach – impediti di guardare all'ebraismo attraverso lenti filosofiche che non fossero in parte anche cristiane, un tenace sospetto di parte ebraica, o nei casi più favorevoli almeno il disagio per il fatto che tanta vigorosa critica della religione fosse provenuta da parte di filosofi un tempo cristiani e solo di qui passati all'ateismo, era destinato ad accompagnare ancora a lungo i due ex-Giovani hegeliani perfino a scapito di altre evidenze.

Di qui la necessità per lo storico, ai fini di valutare l'effettiva natura dell'antigiudaismo di Bauer e Feuerbach – paventato o esecrato – di riandare alle condizioni di quell'epoca e alle origini stesse dell'apparentamento fra i due autori. Stretto nella morsa fra il desiderio di mondare i filosofi della Sinistra hegeliana dalla macchia di una troppo profonda condivisione del pregiudizio antiebraico di allora e la tentazione speculare e opposta di smascherare anche in loro l'antisemitismo ritenuto più o meno latente in tutta o quasi la cultura filosofica tedesca moderna, l'interprete può incontrare difficoltà nel liberarsi da questi condizionamenti. Il confronto con le prime risposte di parte ebraica può costituire allora un mezzo per sottrarci a qualsiasi esito predeterminato dell'indagine e farci meglio comprendere fino a che punto lo schiacciamento di pensatori ottocenteschi sulle nostre pur comprensibili preoccupazioni attuali, intrise di ben altra sensibilità ed esperienza, possa nuocere a una corretta e fruttuosa trattazione di questa materia. Spogliato del fine primario di meglio accreditare i rispettivi attacchi al cristianesimo, era tutto sommato naturale che l'antigiudaismo del 1843 volgesse più tardi in Bauer e in Feuerbach nella direzione o di un'accentuazione o di un'attenuazione. Variabile da un soggetto all'altro fra i critici ebrei il grado di comprensione di questo duplice potenziale sviluppo, al mutare anche dei tempi e del pericolo presagito per sé e i propri correligionari, era altrettanto naturale che la differente sensibilità individuale finisse per determinare una pluralità di reazioni più o meno destinate a protrarsi negli anni.

Acc. Sc. Torino
Quaderni, 45 (2025), 101-122

Il problema dell'antisemitismo moderno nel pensiero di Karl Marx

Manuel Disegni*

1. Concetto di antisemitismo moderno

Per distinguere le persecuzioni subite dagli ebrei nei secoli XIX e XX dalla tradizionale ostilità antigiudaica di epoche anteriori si suole opportunamente parlare di «antisemitismo moderno»[1]. Parimenti opportuno è però tenere a mente che si tratta di un'espressione tutt'altro che piana e intuitiva, bensì di un ossimoro. «Antisemitismo moderno» è una *contradictio in adiecto.* Infatti l'emarginazione sociale degli ebrei, i pregiudizi e le calunnie teologiche, i ghetti, i pogrom, etc. … sono tutti fenomeni tipicamente *pre*-moderni, caratteristici di una società ignorante e brutale non ancora rischiarata dall'illuminismo, insomma un emblema dei cosiddetti secoli bui. D'altra parte, però, la medesima espressione configura anche quel che può dirsi l'esatto contrario di un ossimoro, cioè un pleonasmo. Ancora al tempo di Marx, infatti, il termine «antisemitismo» non esisteva. Si tratta di un neologismo coniato soltanto verso la fine dell'Ottocento che perciò non può essere riferito a

* Università degli Studi di Torino; manuel.disegni@unito.it

[1] Gli studiosi discutono su quando si sia verificata la trasformazione dell'antigiudaismo tradizionale in antisemitismo moderno e su quali elementi debbano essere indicati come qualitativamente nuovi. Molti collocano la genesi dell'antisemitismo moderno nella seconda parte del XIX secolo. Cfr. p.e. P.G.J. Pulzer, *Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867-1914*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004; P. Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, trad. ted. di F. Weil, Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie 8, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1959. Altri scorgono le prime manifestazioni dell'antisemitismo moderno già nella prima metà del secolo. Cfr. p.e. E.O. Sterling, *Er ist wie du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland (1815-1850)*, Chr. Kaiser, München 1956. Altri ancora fanno risalire le sue radici all'illuminismo francese del Settecento. Cfr. p. e. A. Hertzberg, *The French Enlightment and the Jews. The Origins of Modern Anti-Semitism*, Columbia University Press, New York 1990. Il consenso intorno all'opportunità di una distinzione è nondimeno assai vasto.

epoche precedenti se non in modo impreciso e anacronistico[2]. A rigore non vi è altro antisemitismo all'infuori di quello *moderno*.

Non è forse curioso il caso di un neologismo coniato per indicare qualche cosa che esiste ed è nota ai più già da tempo immemorabile? Infatti la storia dell'antisemitismo è davvero molto più antica della parola. Tuttavia, il fatto che le circostanze del XIX secolo abbiano reso necessaria l'introduzione di un termine nuovo prova il fatto che qualcosa era cambiato – se non altro, le circostanze medesime. Ma nella storia sono proprio le circostanze a fare la differenza.

Uno dei problemi peculiari dello studio dell'antisemitismo è posto dal fatto che la sua storia è molto stranamente millenaria. Questo fatto così singolare suscita l'impressione che l'antisemitismo abbia in sé qualcosa di misterioso e oscuro, antichissimo, quasi primordiale. Appare come una mitologica Idra, un mostro immortale capace di manifestarsi con infinite facce diverse e pure sempre identico a se stesso; un fenomeno incommensurabile che sfugge alle nostre capacità d'indagine razionale. Il ricercatore è tentato di arrestarsi di fronte all'opacità impenetrabile del mistero, oppure di rifugiarsi in spiegazioni di tipo mitologico e irrazionale. L'antisemitismo viene concepito come una sorta di destino universale e ineluttabile, una costante antropologica, un male inestirpabile, l'unica modalità possibile di rapporto fra ebrei e gentili. È questa un'idea cara tanto alla propaganda antisemita stessa, interessata a rappresentare gli ebrei come nemici dell'umanità intera, quanto a quella del nazionalismo ebraico, interessato a rappresentare l'umanità intera come nemica degli ebrei.

L'enigmatica continuità e la straordinaria longevità dell'antisemitismo non passano certo inosservate. Tuttavia, la ricerca storica ha il compito di dissolvere la sua mitologica parvenza di eternità nell'analisi delle diverse forme e dei diversi contesti in cui si manifesta. Deve cioè superare la concezione di un'atavica «avversione per gli ebrei», sempre uguale a se stessa attraverso i secoli, e sostituire le *definizioni* di questo genere, necessariamente astratte e arbitrarie anche quando si vorrebbero «operative», con lo studio della genesi

---

[2] Il termine 'antisemitismo' venne impiegato per la prima volta nel 1879 a Berlino dal giornalista anarchico e agitatore antisemita Wilhelm Marr. Cfr. W. Marr, *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum. Vom nichtconfessionellen Standpunkt aus betrachtet*, Rudolf Costenoble, Bern 1879; W. Marr, *Wählet keine Juden! Der Weg zum Siege des Germanenthums über das Judenthum. Ein Mahnwort an die Wähler nichtjüdischen Stammes aller Confessionen, mit einem Schlußwort «an die Juden in Preussen»*, Otto Hentze's Verlag, Berlin 1879. Per una storia del concetto cfr. Th. Nipperdey e R. Rürup, *«Antisemitismus»*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1975.

sociale di questo sentimento e della funzione specifica che esso assolve nei contesti politici in cui di volta in volta compare[3]. L'antisemitismo può essere conosciuto come un oggetto storico solo attraverso le sue tras*formazioni* e solo nell'orizzonte della sua fine: nella prospettiva quasi utopica di una futura umanità emancipata dall'antisemitismo.

Le rivoluzioni moderne e la nascita della società borghese avevano suscitato l'illusione che l'antisemitismo fosse ormai prossimo a scomparire. In seguito alle conquiste napoleoniche, anche nell'arretrata Germania gli ebrei avevano ottenuto i diritti civili ed erano divenuti membri a pieno titolo della nuova comunità politica. Le porte dei ghetti erano finalmente state aperte. L'età delle rivoluzioni – 1789-1848, secondo la periodizzazione di Eric Hobsbawm – fu per gli ebrei un'epoca di emancipazione. Gli ebrei tedeschi nati attorno al 1800 crebbero con la speranza di uscire per sempre dalla loro condizione di emarginazione ed entrare finalmente a far parte davvero della società. A questa prima generazione emancipata appartenevano fra gli altri il poeta Heinrich Heine, amico di Marx dagli anni del comune esilio parigino, il professor Eduard Gans, che gli insegnò la filosofia hegeliana all'università di Berlino, e i suoi stessi genitori. La fiducia nutrita da questa generazione in un riscatto epocale dalla loro secolare oppressione si comprende nel quadro più ampio del comune sentire progressista del movimento liberale e della borghesia rivoluzionaria del primo Ottocento, convinto di essersi lasciato alle spalle i secoli bui: che la violenza nei rapporti fra gli uomini fosse stata ormai abolita dal diritto, l'intolleranza e i pregiudizi sradicati dall'illuminismo, la barbarie sconfitta dalla civiltà. Il corso degli eventi successivi, invece, corrispose tanto poco a queste aspettative che verso la fine del secolo dovette essere introdotto nel linguaggio politico il termine 'antisemitismo'.

L'emancipazione ebraica non provocò la fine dei pregiudizi e delle persecuzioni. Determinò semmai una loro trasformazione, ma nessuna diminuzione del tasso di violenza e barbarie. Per un contadino del Sacro Romano Impero gli ebrei erano figuri ignoti e misteriosi, stranieri seguaci di un culto oscuro e antico, privi di fede e di carità, privi di proprietà immobili, privi di cognomi. Vivevano ai margini della società feudale e avevano con essa rapporti minimi. Le comunità locali a loro volta riservavano loro atteggiamenti più o meno ostili, a seconda delle congiunture e delle opportunità. Nella società moderna, invece, gli ebrei sono cittadini titolari di pari diritti. Il nemico di un antisemita

---

[3] «L'antisemitismo è una certa percezione degli ebrei che può essere espressa come odio per gli ebrei», International Holocaust Remembrance Alliance, «Working Definition of Antisemitism», 2016, https://www.holocaustremembrance.com/resources/working-definitions-charters/working-definition-antisemitism.

moderno è un membro della sua stessa comunità politica, un borghese come lui, un vicino di casa, un collega, un concorrente; inoltre stampa giornali, costruisce ferrovie, detiene cattedre all'università e seggi in Parlamento. Gli ebrei non rappresentano più una minoranza romita e malvista da incolpare convenientemente in occasioni contingenti, come per esempio la diffusione di un'epidemia, il danneggiamento di un raccolto o la sparizione di un bambino; non più semplicemente un capro espiatorio o una valvola per lasciar sfogare la rabbia popolare senza mettere in pericolo l'autorità e i poteri costituiti. Nella propaganda antisemita otto- e novecentesca la figura dell'ebreo (o più esattamente del semita) assurge al ruolo di una minaccia universale che incombe sulla collettività intera (chiamata «popolo»). Rispetto ai secoli trascorsi, il pensiero antisemita si fa universale, sistematico, scientifico. Si secolarizza. Non fonda più la propria legittimazione su tesi e calunnie di carattere teologico (o pseudo-teologico), ma si dota di argomenti filosofici, politici, economici, etnologici e biologici (o pseudo-tali) a cui acclude modernissime ambizioni di scientificità. Da crocifissori di Cristo gli ebrei si trasformano in affamatori dei popoli, da succhiatori di sangue cristiano in parassiti del lavoro sociale. L'avido banchiere prende il sopravvento sul perfido giudeo.

Anziché la fine dell'antisemitismo, la nascita della società moderna segnò la sua elevazione da semplice credenza superstiziosa a visione complessiva del mondo. L'improvviso impeto di violenza brutale e cruenta dei pogrom non si estinse, ma venne invece razionalizzato, modernizzato, trasformato fino a diventare un progetto politico metodico di contrasto, espulsione e infine distruzione totale degli ebrei.

«Antisemitismo moderno», dunque, non è un'espressione ridondante, bensì necessaria per circoscrivere storicamente l'oggetto di indagine e cogliere il suo carattere di novità. E se può suonare come un ossimoro, ciò significa che è opportuno rivedere la rassicurante nozione di modernità su cui si fonda quest'impressione. Vale a dire che la realtà dell'antisemitismo moderno conferisce massimo risalto alla ragion d'essere di una teoria critica della società borghese[4].

---

[4] Cfr. D. Claussen, *Antisemitismo e teoria della società*, in *Ebraismo e antiebraismo: immagine e pregiudizio*, a cura dell'Istituto Gramsci Toscano, Giuntina, Firenze 1989, pp. 89-100.

2. Marx come teorico dell'antisemitismo piuttosto che teorico antisemita

A questo proponimento – criticare la società moderna – Karl Marx ha dedicato la propria vita e il proprio notevole intelletto. Dal punto di vista della coscienza liberale che dominava il suo secolo, l'antisemitismo era una superstizione medievale ormai debellata, un residuo del mondo cristiano e feudale destinato a scomparire del tutto nel nuovo mondo fondato sulla libertà e l'eguaglianza giuridica di tutti gli individui. Marx non era d'accordo con questo punto di vista. La tesi che vuol essere qui suffragata è che a tale disaccordo vada riconosciuto un ruolo decisivo in tutte le fasi di sviluppo del pensiero marxiano, dalla critica giovanile alla filosofia tedesca fino alle critiche più tarde al socialismo francese e all'economia politica dei classici britannici[5].

Con gli antisemiti Marx ebbe a che fare per tutta la vita, soprattutto all'interno del suo stesso campo politico. Tutti gli ambienti in cui fu attivo erano attraversati dalle più moderne tendenze antisemite. Non mancavano loro rappresentanti fra i filosofi atei e rivoluzionari della sinistra hegeliana, né nei movimenti radicali e democratici del '48, né fra i cospiratori insurrezionalisti della *bohême* parigina, né nei grandi partiti socialdemocratici della seconda metà del secolo, né ai più altri livelli dirigenziali della Prima Internazionale. Non di rado fu la stessa, influente persona di Marx oggetto di attacchi e vituperi antisemiti da parte di rivali. Si pensi ai suoi numerosi e aspri contrasti con figure quali Feuerbach, Proudhon, Bakunin, Bruno Bauer, Joseph Dietzgen, Alfred Wagner, per menzionare solo alcuni dei più significativi.

Incurante di questo dato, la discussione storica e politica del problema «Marx e l'antisemitismo» è dominata tradizionalmente dall'opposizione di due convincimenti o partiti contrapposti. Secondo quello egemone, Marx era antisemita[6]. Secondo l'altro, Marx non era antisemita. Il difetto di questo dibattito è che non è informato da un concetto scientifico di antisemitismo. A dispetto del loro contrasto, i due i partiti si incontrano in un comune presupposto dogmatico, il quale può essere enunciato all'incirca così: l'antisemitismo

---

[5] Per un'esposizione più dettagliatamente argomentata di questa tesi mi permetto di rimandare a M. Disegni, *Critica della questione ebraica. Karl Marx e l'antisemitismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2024.

[6] Il capostipite di questa fortunata tradizione interpretativa è Edmund Silberner, *Was Marx an Anti-Semite?*, in «Historia Judaica», 2, fasc. 1, 1949, pp. 3-52. Dello stesso autore cfr. anche E. Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914*, Colloquium, Berlin 1962.

è l'avversione per gli ebrei. Al cospetto di una tale certezza, la questione delle condizioni storiche e del significato sociale dell'insorgere, al tempo di Marx, di una forma nuova e secolare di antisemitismo, sembra non avere alcuna rilevanza. Prigioniera di questa nozione dogmatica di antisemitismo, la discussione ruota da oltre settant'anni e con poche eccezioni intorno alla domanda se egli gradisse o meno gli ebrei, la quale è di dubbio (seppure apparentemente non esiguo) interesse, in quanto non promette di contribuire a una miglior comprensione né della teoria marxiana, né del fenomeno antisemita e dunque neanche dei loro rapporti[7].

Tipicamente, la discussione si concentra sui pochi luoghi dispersi nell'opera di Marx in cui si trovano riferimenti a cliché più o meno tradizionali e più o meno sprezzanti sugli ebrei. La strategia argomentativa del partito denunciatore consiste in buona sostanza nell'estrapolare singole frasi dal testo che appaiono problematiche e addurre queste citazioni come prova della tesi che fosse "antisemita" o addirittura – come più di un commentatore suggerisce apertis verbis – un precursore ideale del genocidio[8]. Il metodo è del tutto astorico: si presuppone una nozione prefabbricata, astratta e universalmente valida di antisemitismo e la si pone arbitrariamente di fronte alla realtà, alla storia, in particolare alla storia delle idee e della cultura, col fine di sussumervi quanto più materiale possibile. In questo modo è possibile classificare come antisemiti autori come Dante, Shakespeare, Spinoza, Kant, Hegel, Marx o Freud (e volendo anche gran parte delle barzellette ebraiche più comuni)[9]. Più in generale, è l'intero dibattito odierno sull'antisemitismo a procedere per casistica. Identifica il suo compito principale nel decidere chi o cosa sia antisemita, chi

---

[7] Fa eccezione la lettura del saggio di Marx *Sulla questione ebraica* proposta da R. Fine e Ph. Spencer, *Antisemitism and the left. On the return of the Jewish question*, Manchester University Press, Manchester 2017, pp. 30-44.

[8] Cfr. R. Misrahi, *Marx et la question juive*, Gallimard, Paris 1972, p. 62. Cfr. anche l'edizione significativamente intitolata K. Marx, *A World Without Jews*, a cura di D.D. Runes, Philosophical Library, New York 1960.

[9] L'argomentazione denunciatrice è stata caratterizzata in maniera puntuale da Roman Rosdolsky già molti anni fa, durante i quali le sue osservazioni non hanno scontato nulla della loro attualità: «Specialmente negli ultimi tempi si è cercato di etichettare Marx ed Engels come antisemiti. Il metodo è molto semplice: si estraggono una serie di citazioni dalle loro opere e corrispondenze private e le si contrappone *al* concetto di antisemitismo, così come di volta in volta lo concepisce l'autore (o meglio il 'buon senso' del suo ambiente circostante). Il risultato di questo procedimento acritico (poiché del tutto astorico) è che alla fine anche i fondatori del marxismo appaiono come compagni d'armi di Julius Streicher». R. Rosdolsky, *Zur nationalen Frage. Friedrich Engels und das Problem der «geschichstlosen» Völker*, Verlag Olle & Wolter, Berlin 1979, p. 190. [T.d.A.].

o cosa non lo sia. È o non è antisemita quel politico, quella giornalista, quel calciatore, quell'ubriaca al bar che ha chiamato gli ebrei "spilorci" o ha scherzato sulla forma del loro naso? E se ha detto che Israele è uno Stato razzista, George Soros un poco di buono o Woody Allen un regista sopravvalutato? È antisemita o no? L'antisemitismo però non è solo un'opinione soggettiva o un sentimento privato. È sempre e innanzitutto un fenomeno collettivo. Robinson Crusoe poteva forse essere razzista nei confronti di Venerdì, ma non antisemita. La nascita e la diffusione dell'idea che si potrebbe vivere più liberi, più uguali e più felici in un mondo senza ebrei, andrebbero analizzate come un fenomeno storico e collettivo, a maggior ragione se il fine pratico è quello di contrastarle. Invece ci si limita a sospettare, rilevare, biasimare l'antisemitismo come una colpa individuale. Tale considerazione astratta e censoria del problema rischia di avere pochi benefici.

Dal canto suo, il partito apologetico sminuisce. Molti marxisti tentano imbarazzati di giustificare o relativizzare le citazioni malfamate. Sono solo battute ironiche – dicono – magari un po' triviali ma certamente marginali e da non prendersi sul serio, facezie marginali estranee al nucleo del pensiero di Marx. Se di tanto in tanto gli è capitato di indulgere alla retorica antiebraica allora in voga, si è trattato dell'errore di un uomo che non poteva avere il minimo sentore delle forze nefaste che in quella voga si annunciavano[10].

È certamente vero che la gran parte dei riferimenti all'ebraismo e ai pregiudizi sul suo conto che si trovano negli scritti di Marx hanno carattere ironico. Ciò però non autorizza il lettore a minimizzare il loro significato o a non prenderli sul serio. Se non ci si vuole limitare a ridere al momento giusto, ma anche sapere perché ride, non basta riconoscere le battute di spirito. Bisogna anche capirle. D'altronde, chi frequenta gli scritti di Marx sa bene che all'uomo piaceva scherzare, soprattutto quando c'era di mezzo la religione; e sa anche che quando scherzava, molto spesso, era serissimo.

Vale allora la pena di dedicare il prosieguo di questo articolo a spiegare una fra le più discusse e controverse battute di Marx a tema ebraico, tante volte addotta come *corpus delicti* a suffragio dell'accusa di antisemitismo. L'intenzione di questo commento – che non vuole essere soltanto faceto, né esclusivamente filologico – è mostrare che Marx fu un teorico dell'antisemitismo assai più che un teorico antisemita. Lungi dal simpatizzare con le tendenze antisemite del suo tempo, egli è stato il primo a riconoscervi tendenze *proprie*

---

[10] Cfr. p.e. M. Heinrich, *Wie das Marxsche «Kapital» lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des «Kapital»*, vol. 2, Schmetterling Verlag, Stuttgart 2013, p. 114; E. Traverso, *Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat 1843-1943*, La Brèche-PEC, Paris 1990, pp. 24-26.

di quel tempo, a capire che non si trattava di un semplice residuo tenace di vecchi pregiudizi e superstizioni, ma di qualcosa di nuovo, un pericolo attuale, un prodotto specifico della società moderna e soprattutto un acerrimo nemico della rivoluzione cui egli voleva contribuire. Più che esaminare i sentimenti e le opinioni personali di Karl Marx nei confronti degli ebrei si tratta dunque di mettere in luce il contributo della sua teoria sociale alla comprensione della natura e delle cause dell'antisemitismo moderno – fra i suoi meriti scientifici certamente il meno apprezzato.

Il luogo in questione sta nel primo libro del *Capitale* e vi si afferma che

> tutte le merci, per quanto possano aver aspetto miserabile o per quanto possano aver cattivo odore, sono in fede e in verità *denaro*, sono giudei intimamente circoncisi[11].

In realtà sono sufficienti un senso dell'umorismo e competenze neotestamentarie abbastanza rudimentali per capire che non si tratta di una battuta antisemita. «Intimamente circoncisi» sono infatti coloro che Paolo di Tarso indica come i veri ebrei, cioè i cristiani[12]. La polemica teologica dell'apostolo contro il rito della circoncisione è un motivo tradizionale dell'antigiudaismo cristiano. La superiorità del cristianesimo sulla religione da cui discende sta nel fatto che i cristiani hanno interiorizzato lo spirito della Legge, mentre gli ebrei rimangono legati a un rispetto puramente esteriore per la lettera. La circoncisione è l'emblema della religiosità ebraica in quanto segno esteriore del patto con Dio. I cristiani non hanno più bisogno di questa pratica rituale

---

[11] K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo: Il processo di produzione del capitale*, trad. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1980, IX, p. 187. Interpretano questo passaggio come antisemita M. Brumlik, *Innerlich beschnittene Juden. Zu Eduard Fuchs´ „Die Juden in der Karikatur"*, Konkret, Hamburg 2012, p. 1; G. Meotti, *There are Times When an Honest Man Belongs in Jail*, in «Israel National News», 2 novembre 2012, https://www.israelnationalnews.com/Articles/Article.aspx/12211.

[12] Cfr. Paolo, *Romani* 2, 25-29: «Percioche ben giova la Circuncisione, se tu osservi la Legge: ma, se tu sei trasgreditor della Legge, la tua Circuncisione divien preputio. Che se gl'incircuncisi osservano gli statuti della Legge, non sarà il lor preputio reputato Circuncisione? E, se 'l preputio ch'è di natura adempie la Legge, non giudicherà egli te, che, con la lettera, e con la Circuncisione, sei trasgreditor della Legge? Percioche non è Iudeo colui, che l'è in palese: e non è Circuncisione quella, ch'é in palese nella carne. Ma Iudeo è colui, che l'è in occulto: e la Circuncisione è quella del cuore in Ispirito, non in lettera: e d'un tal Iudeo la laude non è dagli huomini, ma da Dio». *La Sacra Bibbia tradotta in lingua italiana e commentata da Giovanni Diodati*, a cura di M. Ranchetti e M. Ventura Avanzinelli, Arnoldo Mondadori, Milano 2000, pp. 515-516.

perché il loro patto con Dio si fonda sulla fede e l'amore che albergano nei loro cuori, non sul testo letterale della Legge. La loro relazione con Dio è divenuta interiore. È in tal senso che Paolo parla di «circoncisione del cuore». Poiché è noto che gli ebrei non usano circoncidesi il cuore, l'evocazione della dottrina paolina nel contesto profano del *Capitale* non ha evidentemente alcun senso antiebraico. Semmai può essere giudicata polemica nei confronti del cristianesimo. Ma in che senso? Che hanno a che fare le merci e il denaro con il cristianesimo e il giudaismo?

Per comprendere appieno il senso di questo enigmatico passaggio del *Capitale* (1867) può essere utile accostargli un altro testo marxiano assai più giovanile, e cioè il famigerato articolo intitolato *Sulla questione ebraica* (1844).

3. Il *bourgois*, il *citoyen* e l'ebreo

«Questione ebraica» è la nozione centrale dell'antisemitismo moderno. Il medioevo non si è mai posto una questione ebraica. A quell'epoca non vi era evidentemente scarsità di pregiudizi e discriminazioni contro gli ebrei. Tuttavia fu solo in seguito alle rivoluzioni moderne che essi giunsero a costituire una «questione»[13]. La questione ebraica – come questione che riguarda immediatamente l'intera comunità e richiede una soluzione sistematica o finale – è una questione della sola società borghese.

Di «questione ebraica» come tale, cioè non certi problemi connessi con l'equiparazione giuridica e l'integrazione sociale degli ebrei, ma del loro insieme come il problema ebraico della società moderna, si cominciò a parlare nei dibattiti religiosi e politici della Germania degli anni '40 dell'Ottocento, in particolare a partire dalla pubblicazione di un saggio omonimo di Bruno Bauer del 1843 (*La questione ebraica*)[14]. Si trattava di una presa di posizione contro l'emancipazione degli ebrei in Prussia da parte dell'esponente di punta di quella corrente intellettuale di sinistra che Marx ed Engels chiamavano «ideologia tedesca». Vale a dire non l'ennesimo pamphlet conservatore che mira a rinfocolare vecchie superstizioni, ma l'opera di un filosofo ateo e radicale, un giovane hegeliano rivoluzionario.

---

[13] Vi è chi parla in generale di una «epoca delle questioni»: H. Case, *The Age of Questions: Or, A First Attempt at an Aggregate History of the Eastern, Social, Woman, American, Jewish, Polish, Bullion, Tuberculosis, and Many Other Questions over the Nineteenth Century, and Beyond*, Princeton University Press, Princeton 2018.

[14] B. Bauer, *La questione ebraica*, trad. it. di G. Bonacina, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019.

In buona sostanza l'argomento di Bauer è che emancipare gli ebrei in quanto tali sarebbe in contraddizione con il principio universalista dell'emancipazione stessa. Gli ebrei non possono diventare cittadini finché rimangono ebrei. L'ostinato attaccamento alla loro religione particolare è incompatibile con lo spirito umanista e razionalista che è proprio della cittadinanza moderna. I diritti umani sono per gli uomini, non per gli ebrei. Se vogliono diventare parte della comunità politica moderna devono rinunciare alla loro prerogativa; devono prima diventare uomini.

> L'emancipazione degli ebrei è possibile in maniera profonda, sicura e di successo, solo se gli ebrei vengono emancipati non già in quanto ebrei […] ma solo se gli ebrei si fanno uomini, non più separati dai loro simili[15].

Il dibattito generato in Germania dal saggio baueriano del 1843 era destinato a vita lunga e immani conseguenze; 99 anni dopo questa posizione della questione ebraica i massimi gerarchi del regime tedesco si riunirono in conferenza a Wannsee per deliberare i provvedimenti volti alla sua «soluzione finale». Con quella pubblicazione, l'anno 1843 segna dunque una svolta nella storia dell'antisemitismo e può essere un valido candidato come data di nascita della questione ebraica e dell'antisemitismo moderno.

Fu quella l'unica occasione in cui Marx intervenne pubblicamente e in modo esplicito sul tema. Per una ragione o per l'altra – ragioni di carattere biografico, politico, strategico, chissà psicologico, su cui non è possibile soffermarsi in questa sede – non lo fece mai più, limitandosi in seguito ad allusioni fugaci e per lo più semiserie come quella sulla circoncisione interiore che stiamo commentando. La sua replica a Bauer non fornisce una risposta alla questione ebraica, ma una critica della medesima. Perciò si intitola *Sulla questione ebraica.* In questa riflessione sulla questione ebraica, ciò che è posto in questione è la questione stessa. Si può forse definire la saggezza talmudica di Marx – che discendeva da rabbini sia per parte materna che paterna – quella di rispondere a una domanda con un'altra domanda.

Invece che rispondere positivamente o negativamente alla domanda di Bauer se l'ebraismo sia compatibile con la libertà borghese, Marx domanda come mai la libertà borghese è così poco compatibile con se stessa da generare al proprio interno una cosiddetta questione ebraica. La libertà dell'individuo privato di professare la fede che gli è più congeniale non è affatto incompatibile

---

[15] *Ibidem*, p. 250.

con l'acquisizione dei diritti civili. Anzi, è un loro principio cardine[16]. Quindi non c'è ragione per esigere che gli ebrei abiurino la loro religione come condizione dell'emancipazione. Perché, allora, Bruno Bauer lo fa?

Domandandoselo, Marx scopre che la posizione di Bauer, sebbene rappresenti una negazione reazionaria dell'emancipazione, consegue in realtà linearmente dalla sua adesione dogmatica ad essa. Per Bauer – di formazione teologica cristiana – quella realizzata dalle rivoluzioni borghesi è già la piena e completa emancipazione dell'uomo – a condizione, però, che non venga estesa anche agli ebrei. Egli non vede i limiti dell'emancipazione borghese; è incapace o si rifiuta di considerare criticamente la società moderna, ed è proprio questa la ragione per cui critica, al suo posto, gli ebrei.

Di fronte alle richieste di emancipazione e diritti da parte ebraica, ciò che occorre analizzare secondo Marx non sono tanto gli ebrei quanto piuttosto l'emancipazione e i diritti che vengono loro negati. «Consideriamo per un istante i cosiddetti diritti dell'uomo»[17]. Il nucleo teorico della critica della questione ebraica è un'analisi delle Dichiarazioni universali dei diritti dell'uomo e del cittadino. Perché, domanda Marx, «dell'uomo e del cittadino»? La distinzione appare sofistica e capziosa. Qual è il suo senso? Il carattere ambiguamente duplice dei diritti umani desta il sospetto che la lingua che li dichiara sia biforcuta.

La società borghese si fa vanto di un presunto spirito individualista. Le sue costituzioni elevano l'individuo e la sua libertà a istanza somma della vita politica. Ma questo soggetto dei diritti universali è uno strano individuo: è sdoppiato in due. Nell'atto fondativo della società moderna Marx trova il paradosso di un individuo diviso, portatore di un carattere doppio: *bourgeois* e *citoyen* allo stesso tempo. Il *citoyen* è l'individuo moderno considerato dal punto di vista della sua vita pubblica, delle sue relazioni sociali, della sua partecipazione politica. Il *bourgeois* è lo stesso individuo considerato nella sua sfera privata, al netto delle relazioni con altri esseri umani.

Queste due figure si comportano affatto diversamente. Il primo è un membro fondatore della nuova comunità politica. Ha emancipato se stesso dal passato, da ogni vincolo contingente e ogni tradizione particolare. Il *citoyen*

---

[16] «Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, 1791, art. 10: "Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose". Nel titolo I […] viene garantito come diritto dell'uomo: "la libertà di esercitare il *culto religioso* al quale aderisce" […] *Costituzione della Pennsylvania*, articolo 9, §3: "[…] In nessun caso l'autorità umana ha la potestà di interferire nelle questioni di coscienza e di controllare le forze dell'anima"». Cit. in K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in K. Marx, F. Engels, *Opere Complete*, Editori riuniti, Roma 1972 e ss. (d'ora in poi MEO), III, pp. 174-175.

[17] *Ibidem*, p. 174.

è un eroe repubblicano, il protagonista dell'Illuminismo e della rivoluzione, un'incarnazione della *volonté général.* È sua la voce che *dichiara* i diritti umani. E il secondo? Le *Dichiarazioni* dei diritti umani lo chiamano «*l'homme*», l'uomo, uomo in generale, uomo senza ulteriori specificazioni, e lo elevano a fine ultimo di ogni associazione politica. Ma chi è quest'uomo? «Chi è l'*homme* distinto dal *citoyen*?», domanda Marx[18]. Il *bourgeois* è una figura più oscura del *citoyen.* Non dichiara i diritti umani ma li riceve. Durante una rivoluzione c'è molto da fare: il *bourgeois* non fa assolutamente niente. Non partecipa al progresso storico, però beneficia dei suoi frutti. Sorge dunque la domanda: chi è questo «uomo» che esiste e domanda diritti senza essere un cittadino, anzi proprio in quanto distinto dai *citoyen*? E perché non è cittadino? È forse straniero, anche se vive in mezzo a noi? Chi è quest'uomo impolitico, che non solo non è un membro della comunità politica ma è essenzialmente definito dall'esistenza separata che conduce? Chi è quest'egoista, portatore di interessi esclusivi e antisociali? Chi è, e chi si crede di essere questo uomo incapace di ogni socialità, che pretende diritti umani universali senza abbandonare i privilegi particolari che lo separano dalla comunità politica? Viene quasi da pensare che si tratti di un ebreo.

È tanto diffusa quanto equivoca l'interpretazione per cui Marx difenderebbe un punto di vista ostile al *bourgeois*, all'individuo privato. Certamente egli era un comunista, ma non è chiaro e pacifico cosa davvero intendesse per comunismo. Nell'articolo *Sulla questione ebraica* egli osserva che le costituzioni borghesi asserviscono lo Stato alla società, il *citoyen* al *bourgeois,* elevando quest'ultimo a fine ultimo della vita sociale. Questa osservazione viene spesso interpretata come una critica comunista dei diritti umani, e il comunismo come un'ideologia collettivista che afferma il primato dello Stato sulla società, del *citoyen* sul *bourgeois.* Ora: nel *Manifesto del partito comunista* scritto a quattro mani con Friedrich Engels pochi anni più tardi, la società senza classi cui aspira quel partito viene descritta come «un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti»[19]. Non viceversa. Al di là dei molti problemi riguardanti il rapporto fra la libertà individuale e quella della comunità politica, vera croce del marxismo, una cosa è chiara: secondo Marx, senza la libertà di ciascun individuo non può esserci libertà per nessuno. Rileggere *Sulla questione ebraica* può servire a determinare più precisamente la sua concezione della condizione legale dell'individuo nella società borghese e nel comunismo. La critica delle

---

[18] *Ibidem*, p. 175.

[19] K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in MEO, VI, p. 506.

Dichiarazioni dei diritti contenuta in quel testo non intende affatto promuovere un rovesciamento del primato borghese del *bourgeois* sul *citoyen* in un fantomatico primato socialista del *citoyen* sul *bourgeois.* La sua analisi si concentra sull'opposizione stessa fra queste due astratte figure, fra queste due parti di ciò che per definizione non ha parti: l'individuo. La critica di Marx non è un sermone contro l'individualismo della società borghese; è semmai una messa in dubbio della genuinità del suo dichiarato individualismo.

Quel che più interessa in questa sede è che la genesi della questione ebraica venga analiticamente ricondotta da Marx alla scissione interiore della soggetto giuridico moderno. Il tema della doppia fedeltà è un classico dell'antisemitismo moderno. Quando Bauer accusa gli ebrei di privilegiare la loro essenza particolare di ebrei a dispetto di quella universale e umana, senza avvedersene sta applicando un principio cardinale della politica moderna a questa sola minoranza. La contraddizione fra la Legge religiosa di Israele e il diritto civile denunciata da Bauer è per Marx una contraddizione generale della società moderna. Una contraddizione in cui è implicato ognuno dei sui membri, che sia ebreo, cristiano, ateo o quant'altro, perché l'individualità di ognuno di loro è scissa interiormente. Bauer proietta questa contraddizione generale sugli ebrei e la interpreta come una loro doppiezza mefistofelica; fa incarnare loro la condizione collettiva, inconsapevole a paradossale di essere indvidui divisi, *bourgeois* e *citoyen* insieme. È questo il senso in cui Marx parla di «giudaismo della società borghese», un'espressione che gli viene molto contestata[20]. In realtà, con questa critica sarcastica sta mettendo a nudo quel che alcuni decenni più tardi la psicoanalisi descriverà come meccanismo inconscio di proiezione, una nozione basilare dell'interpretazione dell'antisemitismo data da autori novecenteschi quali Freud, Adorno e Horkheimer, Sartre[21].

Il ragionamento di Marx porta a concludere che la genesi della questione ebraica di Bruno Bauer sta nel fatto che *la contraddizione interna all'individuo moderno fra se stesso come* bourgeois *e come* citoyen *si manifesta alla sua coscienza nella forma di un'opposizione esterna fra se stesso e l'ebreo*.

---

[20] K. Marx, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 186 (trad. modificata).

[21] Cfr. S. Freud, *Mosè, il suo popolo e la religione monoteistica*, in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 63-150; M. Horkheimer e Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, 4ª ed., Einaudi, Torino 1997, p. 186; J.-P. Sartre, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, trad. it. di I. Weiss, Mondadori, Milano 1990, pp. 120-121.

4. Il valore d'uso, il valore di scambio e il denaro

Tornando ad aprire il primo volume del *Capitale* troviamo che la prima sezione di quest'opera consiste sostanzialmente in una lunga e complessa argomentazione dialettica volta a dimostrare *che la contraddizione interna alla merce fra se stessa come valore d'uso e come valore di scambio si manifesta alla coscienza del suo produttore nella forma di un'opposizione esterna fra la merce stessa e il denaro.*

Dall'accostamento di questi due testi pubblicati a quasi cinque lustri di distanza l'uno dall'altro risulta che il concetto di merce, ossia il fondamento dell'edificio teorico del *Capitale*, richiama la conformazione frammentaria della soggettività moderna analizzata in *Sulla questione ebraica.* Anche la merce, infatti, presenta un carattere doppio come sua determinazione essenziale. Essa è un valore d'uso in quanto possiede un corpo individuale e proprietà particolari e concrete atte alla soddisfazione di bisogni particolari e concreti. Il valore di scambio è la stessa merce considerata dal punto di vista della sua proprietà universale di essere scambiabile con le altre merci. Ogni singola merce è per così dire un individuo scisso internamente. È allo stesso tempo una cosa privata, particolare, destinata a soddisfare bisogni individuali del suo possessore; e una cosa pubblica, per così dire una *citoyenne* della repubblica delle merci (il mercato), un essere sociale che si relaziona con i suoi pari come portatore del medesima natura universale di merce (senza distinzioni di religione, razza, genere o quant'altro).

Una merce può essere ciò che vuole: un vaso, un romanzo, una bottiglia, un dipinto… a discrezione del suo produttore. In quanto merce, però, essa non si scambia immediatamente con altre merci, ma soltanto nella sfera del mercato, cioè in una sfera separata da quella privata in cui i valori d'uso sono prodotti e consumati. A questa sfera pubblica la merce non accede nella sua qualità particolare di vaso, romanzo, bottiglia o dipinto, ma come una merce uguale a tutte le altre.

Allo stesso modo, il *bourgeois* è un individuo privato cui è garantita la libertà di essere cristiano, ebreo, ateo, ricco, povero, eccetera: a sua discrezione. Costui non ha rapporti diretti con gli altri membri della società, ma vi entra in relazione solo nella sfera separata dello Stato politico. A questa sfera egli accede non come cristiano, ebreo, ateo, ricco, povero o quant'altro: non come il singolo individuo che è, ma in quanto cittadino uguale a tutti gli altri.

Questo vistoso parallelismo include inoltre il fatto che in entrambi i casi il carattere doppio, la scissione interiore del soggetto giuridico moderno ovvero della merce viene oggettivata nella figura di un corpo esterno. Nel primo caso: l'ebreo, nel secondo: il denaro.

Che cos'è il denaro? Questo è un problema cruciale della riflessione economica di Marx. Indipendentemente da chi io sia e cosa faccia per vivere, con qualche euro in mano posso entrare in una pizzeria e farmi preparare una margherita, persuadere un tassista a portarmi alla stazione, eccetera[22]. Il denaro appare come una merce speciale, una merce come ogni altra ma separata dalle altre, una merce particolare, privilegiata o *eletta* fra le altre la quale, a dispetto della sua particolarità, ambisce a un dominio universale ed esclusivo su tutte le merci del mondo e sull'intero mondo mercificato. Analizzando questa apparenza, Marx mostra che l'aura magica, quasi religiosa del denaro, ciò che lo rende tanto disprezzato e tanto desiderato, altro non è che un riflesso della forma sociale del lavoro e dei suoi prodotti, della forma di merce. Il denaro non diventa il feticcio della società borghese per sua propria virtù, bensì come risultato della «opera comune del mondo delle merci»[23]. Esso non è altro che il carattere di feticcio delle merci trasmigrato in un corpo proprio, distinto e contrapposto a quello della merce.

In un sistema di produzione di merci il denaro è tanto indispensabile che il suo concetto è deducibile logicamente da quello di merce. Per anni Marx si è battuto contro la tendenza, propria tanto di circoli aristocratici quanto di ampie frange del movimento operaio, a identificare il denaro e le sue articolazione istituzionali – il credito, il sistema bancario, la finanza internazionale, ecc. – come la fonte di tutti i mali economici della società moderna, dalle crisi cicliche ai fenomeni di pauperismo. Il protagonista di queste polemiche è il teorico e riformatore sociale francese Pierre-Joseph Proudhon, noto peraltro per la sua spiccata ostilità nei confronti degli ebrei. In campo economico, Proudhon vuole realizzare un sistema di scambio di merci giusto ed equo, libero dalle sperequazioni del denaro. La sua proposta è una soluzione finale della questione sociale da realizzarsi attraverso il contrasto politico del potere del denaro e in ultima istanza l'eliminazione totale del denaro[24]. Marx

---

[22] «Se io desidero un cibo o voglio servirmi della diligenza, perché non sono abbastanza forte da far la strada a piedi, il denaro mi procura così il cibo e la diligenza, cioè trasforma i miei desideri-rappresentazioni, traduce la loro esistenza pensata, rappresentata, voluta, nella loro esistenza *sensibile, reale*, la rappresentazione in vita, l'essere rappresentato nell'essere reale. In quanto è questa mediazione, il [denaro] è la forza *veramente creatrice*». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in MEO, III, p. 352.

[23] K. Marx, *Il capitale 1*, cit., p. 98; cfr. anche Id., *Teorie sul plusvalore 3*, in MEO, XXXVI, p. 152.

[24] I documenti più significativi della polemica marxiana contro l'antisemita Proudhon sono Id., *Miseria della filosofia. Risposta alla «Filosofia della miseria» di Proudhon*, in MEO, VI; Id., *Su P.-J. Proudhon [Lettera a J.B. von Schwitzer]*, in MEO, XX, pp. 27-34; Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse 1)*, MEO, XXIX, pp. 47-169.

squalifica questo progetto di riforma economica e sociale come utopico, oltre che reazionario. Dal suo punto di vista, un sistema di produzione di merci senza denaro non è neanche pensabile. È la produzione di merci stessa a dover essere superata. Il nocciolo della teoria marxiana del denaro è racchiuso nel seguente enunciato: «In breve, tutte le qualità che vengono enumerate come qualità particolari del denaro, sono qualità della merce come valore di scambio»[25].

Il fatto che ogni caratteristica propria del denaro sia ricondotta alla merce che gli sta di fronte nel rapporto di scambio chiarisce il senso della tesi richiamata in apertura del presente capitolo: tutte le merci sono, «in verità», denaro. Ma perché anche «in fede»? Che c'entra la religione? Perché il riferimento alla definizione paolina dei cristiani come «giudei intimamente circoncisi»? Come va intesa quest'improvvisa trasposizione di un problema della teoria economica nel campo teologico-politico della questione ebraica? Il raffronto dei primi capitoli del *Capitale* con il saggio *Sulla questione ebraica* aiuta a comprendere il senso di questo salto disciplinare. Proprio come «l'ebreo, che sta nella società borghese come membro particolare, è solo la manifestazione particolare del giudaismo della società borghese», così il denaro non è altro se non una particolare espressione del carattere sociale del lavoro e dei suoi prodotti, che tuttavia, in opposizione alla base della produzione privata, deve sempre apparire in ultima istanza come una cosa, come una merce particolare accanto alle altre merci[26].

Ambedue incarnazioni di astrazioni universali, agli occhi della società moderna gli ebrei e il denaro rappresentano due specchi in cui si riflettono, in particolare, i caratteri generali della sua propria costituzione politica e del suo modo di produzione. Per come viene descritto all'inizio del *Capitale*, il rapporto fra merci e denaro sembra riassumere e formalizzare quello fra la maggioranza gentile e la minoranza ebraica della società borghese analizzato venticinque anni prima nella polemica con Bauer.

---

[25] Id., *Grundrisse 1*, cit., pp. 73-74.

[26] Id., *Sulla questione ebraica*, 186 (trad. modificata); K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo: Il processo complessivo della produzione capitalistica*, trad. it. di M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1980, IX, p. 706.

5. Un «popolo commerciale»

Finora abbiamo considerato il parallelismo fra i due testi marxiani solamente in termini astratti e formali. Ma quello che lega il soggetto borghese alla merce e l'ebreo al denaro non è un nesso meramente categoriale, bensì storico e reale. È noto che l'associazione degli ebrei al potere del denaro è un motivo tradizionale e ricorrente nella cultura economica cristiana e poi borghese[27].

La connessione ebrei-denaro è ben più antica del capitale. Risale quantomeno ai Vangeli. La novità sta nella portata del suo significato, poiché soltanto nel contesto caratterizzato dal predominio del modo di produzione capitalistico e del mercato globalizzato il denaro sembra estendere il suo potere al mondo intero e al contempo penetrare all'interno delle comunità, nei rapporti più intimi, sottomettendo a sé ogni aspetto della vita sociale. Il denaro ha funzioni assai diverse nella vita sociale e psichica di un contadino sassone del Cinquecento e in quella di un cittadino della Repubblica di Weimar. Così, anche gli ebrei con cui se la prendono Lutero e Goebbels non sono gli stessi.

Che a Marx fosse ben presente il luogo comune che associa gli ebrei al traffico e al denaro emerge da un'altra osservazione allusiva. La si trova al cuore del *Capitale*, nel noto capitolo sul feticismo, e in particolare nell'ambito di una riflessione sul Cristianesimo come la religione più conforme alla produzione capitalistica.

---

[27] Sul tema vi è ampia letteratura. Cfr. F. Trivellato, *Ebrei e capitalismo. Storia di una leggenda dimenticata*, trad. it. di F. Benfante e F. Trivellato, Laterza, Roma-Bari 2021; *Juden. Geld. Eine Vorstellung*, a cura di F. Backhaus, L. Weissberg, R. Gross, Campus Verlag, Frankfurt a.M. 2013; M. Botticini, Z. Eckstein, *The Chosen Few. How Education Shaped Jewish History, 70-1492*, Princeton University Press, Princeton 2012; J. Mokyr, *The Economics of Being Jewish*, in «Critical Review», 23, fasc. 1-2, 2011, pp. 195-206; J. Le Goff, *Le Moyen Âge et l'argent. Essai d'anthropologie historique*, Perrin, Paris 2010; A. Foxmann, *The Jews and Money. The History of a Stereotype*, Palgrave Macmillan, London 2010; J. Attali, *Les juifs, le monde et l'argent*, Fayard, Paris 2002; G. Todeschini, *La rappresentazione degli ebrei come usurai nel medioevo*, in «Rassegna mensile di Israel», 73, I, gennaio-aprile 2007, pp. 33-50; *La Rassegna Mensile di Israel* 73, fasc. 1, 2007, pp. 33-50; G. Todeschini, *La ricchezza degli ebrei. Merci e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1989; J. Le Goff, *La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age*, Hachette, Evreux 1986; M. Horkheimer, *Die Juden und Europa*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 8, 1939, pp. 115-136. Dal canto suo, il nesso strutturale che nella teoria marxiana lega insieme la merce e la soggettività borghese è sviluppato classicamente dal filosofo ebreo ungherese György Lukács, *La reificazione e la coscienza del proletariato*, in *Storia e coscienza di classe*, trad. it. di G. Piana, PGreco, Milano 2022.

> Per una società di produttori di merci […] *il cristianesimo*, col suo culto dell'uomo astratto, e in ispecie nel suo svolgimento borghese, nel protestantesimo, deismo, ecc., è la *forma di religione* più corrispondente. Nei modi di produzione della vecchia Asia e dell'antichità classica, ecc., la trasformazione del prodotto in merce, e quindi l'esistenza dell'uomo come produttore di merci, rappresenta una parte subordinata […]. Popoli commerciali veri e propri esistono solo negli intermondi del mondo antico, come gli dèi di Epicuro o come gli ebrei nei pori della società polacca[28].

L'ultima frase della citazione, in cui gli ebrei vengono qualificati come «popolo commerciale», ricorre in molti luoghi negli studi marxiani sulla storia economica in forma pressoché identica e con insistente ripetitività, quasi come una formula fissa[29]. Anch'essa è stata interpretata come un'evidenza del fatto che Marx non si farebbe scrupoli a usare gli stereotipi correnti sugli ebrei e la loro innata passione per il traffico e il denaro. Nonostante l'importanza non secondaria che questa formula sembra rivestire per l'autore, nessun commentatore ha finora rilevato che si tratta di una citazione nascosta. La fonte non dichiarata è appunto Bruno Bauer: *La questione ebraica*, un testo che a quanto pare non aveva ancora smesso di impensierire il nostro a oltre vent'anni di distanza. Nelle prime pagine di quel trattato infatti si legge:

> Al modo che gli dèi di Epicuro abitano negli intermondi, dove se ne stanno elevati al di sopra del lavoro determinato, così anche gli ebrei si sono stabiliti al di fuori degli interessi cetuali e corporativi determinati, si sono annidati negli interstizi e nelle fessure della società civile e si sono appropriati dei sacrifici che quell'elemento di insicurezza della società civile reclama per sé[30].

Gli dei di Epicuro abitano spazi vuoti e separati dai mondi reali. Inoltre, come è noto, sono del tutto indifferenti ai destini degli uomini. Con questo paragone Bauer intendeva denunciare l'estraneità degli ebrei al mondo sociale della produzione e il loro modo parassitario di appropriarsi dei frutti del lavoro altrui.

«Non è vero!», protestavano i fautori liberali dell'emancipazione ebraica. «Pregiudizio!». Controbattevano che anche gli ebrei, in realtà, possono essere

---

[28] K. Marx, *Il capitale 1*, cit., p. 111.

[29] Cfr. Id., *Grundrisse 1*, cit., p. 41, pp. 153-154, 184, 420; Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse 2)*, in MEO, XXX, p. 258; Id., *Il capitale 3*, cit., p. 395.

[30] B. Bauer, *La questione ebraica*, cit., p. 186 (trad. modificata).

bravi e laboriosi cittadini. Assumevano cioè rispetto al nascente antisemitismo moderno un atteggiamento ingenuamente illuminista e vedevano in esso semplicemente una vecchia credenza superstiziosa da confutare.

L'argomento di Marx è un altro. Il problema per lui non sta tanto nelle opinioni del signor Bauer sul conto degli ebrei: è più profondo. Ha a che fare con la sua rappresentazione generale della società contemporanea. La concezione economica che è alla base della «questione ebraica» di Bruno Bauer è quella di una società divisa in due: da una parte una maggioranza di onesti produttori dediti alla produzione di valori d'uso per la soddisfazione dei bisogni sociali, dall'altra una minoranza di speculatori e parassiti interamente devoti al valore di scambio e al denaro. Non è altro che la considerazione dei due caratteri della merce come separati e indipendenti l'uno dall'altro – estesa alla totalità sociale.

La critica di Marx a questa concezione si rivolge non tanto al contenuto dello stereotipo degli ebrei come avidi commercianti e trafficanti di denaro, quanto piuttosto al suo uso come categoria interpretativa della modernità. Il legame speciale fra il valore di scambio e l'attività economica di una nazione o un gruppo sociale particolare, separato dagli altri, è un fenomeno che può darsi solo in un contesto in cui la produzione di merci è un aspetto marginale della vita economica, come nel mondo antico o come in alcune sacche dell'arretrata società polacca, in cui i rapporti capitalistici non sono ancora pienamente sviluppati. Nella società moderna, al contrario, la produzione industriale di merci è dominante, e ciò significa che la produzione di valori d'uso, di beni materiali, è sempre anche produzione di valori di scambio, produzione di capitale. Le funzioni economiche legate al valore di scambio non riguardano più solo una casta di banchieri e usurai, ma divengono funzioni universali di pertinenza di tutti i prodotti del lavoro e di tutto il lavoro. «Tutte le merci, per quanto cenciose o maleodoranti possano essere, sono in verità denaro».

Se proprio si vuole caratterizzare l'economia capitalista sotto l'aspetto religioso – si afferma nella parte iniziale della citazione – questa dev'essere detta cristiana assai più che ebraica. Marx spiega (quarant'anni prima di Max Weber) che è «*il cristianesimo* […] in ispecie nel suo svolgimento borghese, nel protestantesimo […] la *forma di religione* più corrispondente» a una società la cui riproduzione materiale è fondata sul principio astratto del lavoro umano[31]. L'idea di un valore immateriale delle merci distinto dal loro corpo profano suggerisce un'ascendenza cristiana più che non ebraica. Questa annotazione

[31] Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. di P. Burresi, Sansoni, Firenze 1991.

conferma sul piano teologico-economico una tesi già abbozzata molti anni addietro nel saggio *Sulla questione ebraica* in termini teologico-politici:

> La società borghese si compie soltanto nel mondo *cristiano.* Soltanto sotto la signoria del cristianesimo, che rende *esteriori* all'uomo *tutti* i rapporti nazionali, naturali, etici, teoretici, la società borghese poteva separarsi completamente dalla vita dello Stato […] [e] dissolvere il mondo degli uomini in un mondo di individui atomistici, ostilmente contrapposti gli uni agli altri[32].

La separazione dello Stato politico dalla società civile, del *citoyen* dal *bourgeois*, ricordava al giovane Marx il dualismo cristiano di anima e corpo, spirito e carne. Alle tesi baueriane ribatteva che l'origine del vita atomizzata, impolitica, asociale, insomma «ebraica» della società borghese va collocata sotto il dominio del cristianesimo. Appare conseguente che ora, ormai canuto, egli attribuisca al valore metafisico delle merci distinto dal loro corpo profano un'ascendenza cristiana piuttosto che giudaica. Il lavoro astrattamente e universalmente *umano* che costituisce la sostanza di valore delle merci gli appare un'espressione del «culto dell'uomo astratto» proprio della religione dello Spirito Santo e dell'amore universale. Questo pensiero viene formulato ripetutamente nel *Capitale*, volentieri in forma allusiva e semiseria.

> Il valore si distingue, come valore originario, da se stesso come plusvalore, allo stesso modo che Dio Padre si distingue da se stesso come Dio Figlio, ed entrambi sono coetanei e costituiscono di fatto una sola persona, poiché solo mediante il plusvalore di dieci sterline le cento sterline anticipate diventano capitale, e appena sono diventate capitale, appena è generato il Figlio e, mediante il Figlio, il Padre, la loro distinzione torna a scomparire, ed entrambi sono uno, centodieci sterline[33].

6. La religione del capitale

Se il capitale sia ebraico o piuttosto cristiano è questione non solo faceta, né soltanto teologica. In questione vi sono due modelli teoricamente e politicamente contrapposti di concepire e criticare la società moderna.

---

[32] K. Marx, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 188.

[33] Id., *Il capitale 1*, cit., p. 188.

Lo spettro dell'ebreo che si aggira per l'Europa svolge una funzione cruciale nella coscienza della società borghese: conferisce un contorno netto alla sua inquietudine, una risposta alle sue più profonde preoccupazioni, sembra dare orientamento in un mondo in rapida e imponderabile trasformazione. Dà l'illusione di *capire*. Il capitalismo viene "capito" come un fatto doloso, una grande frode universale.

Il pensiero economico dell'antisemitismo moderno denuncia un sistema di appropriazione parassitaria dei frutti del lavoro del popolo da parte dei potenti del denaro. Non coglie le contraddizioni della produzione di merci e del capitale come inerenti alla produzione di merci e al capitale stessi, ma se le rappresenta come forze occulte che, dall'esterno, ne minacciano la presunta armoniosa e naturale prosperità. Gli economisti nazisti introdussero la distinzione *schaffendes und raffendes Kapital*, il capitale produttivo, nazionale, ariano, da una parte, e il capitale predatorio, internazionale, ebraico, dall'altra[34]. Ma non si sente forse ancora oggi affermare, tanto a destra quanto a sinistra, che la radice di tutti i mali economici starebbe nel predominio della finanza internazionale sulla cosiddetta economia reale? Come se la nostra "economia reale" fosse già di per sé un sistema razionale, stabile ed equo, e tutte le crisi e le ingiustizie sociali di cui siamo testimoni fossero conseguenza di meri espedienti fittizi; come se l'indebitamento dei popoli e delle nazioni non fosse una funzione vitale e imprescindibile dell'espansione produttiva che quei medesimi popoli e quelle medesime nazioni ciecamente perseguono.

Al contrario, insistendo sul carattere cristiano piuttosto che ebraico del capitale, Marx segnala che l'oggetto della sua critica non è tanto un modo di appropriarsi della ricchezza. quanto un modo di produrla. Se l'antisemitismo attacca i parassiti della società moderna, Marx prende di mira il principio stesso della sua produttività. Il suo contributo critico alla riformulazione della questione sociale consiste principalmente nel porre la questione della *forma* sociale della produzione, ossia della sua trasformabilità. Intende mostrare che ogni emancipazione reale, ogni trasformazione storica della società deve necessariamente passare attraverso la trasformazione del suo modo di lavorare. Nel far ciò non si stanca di mettere in guardia da teorie, utopie e programmi di tutti i colori politici che millantano altri tipi di *soluzione* della questione sociale, tali da lasciare immutato il lavoro.

L'antisemitismo moderno associa capitalismo e giudaismo attraverso il denaro come termine medio. Marx non insegna soltanto che il capitale è un

---

[34] Cfr. M. Wolf, *Die Ideologie von raffendem und schaffendem Kapital*, in *Irrwege der Kapitalismuskritik*, a cura di M. Wolf, Alibri, Aschaffenburg 2017, pp. 13-34.

sistema di produzione di merci assai più che un sistema di potere del denaro. Né si limita ad aggiungere che per un tale sistema è "il cristianesimo", non il giudaismo, la religione più confacente. Mostra anche perché il capitale debba necessariamente apparire diverso da quello che è, e cioè come potere del denaro – come *ebraico*. La spiegazione storica di questa deformazione sociale della coscienza è contenuta nell'analisi di quell'atteggiamento religioso che egli indica come caratteristico per la società moderna, secolarizzata eppure cristiana, e che chiama «feticismo»[35].

La teoria marxiana del denaro e la concezione economica antisemita della società moderna illuminano l'una la genesi dell'altra. È abbastanza ovvio, sebbene spesso lo si dimentichi, che per comprendere la natura e le cause dell'antisemitismo moderno sia necessario conoscere i meccanismi di funzionamento dell'economia capitalistica. La vicenda di Marx mostra che è vero anche l'inverso: che proprio la riflessione sul fenomeno antisemita garantisce un accesso privilegiato alla comprensione generale della società in cui viviamo.

[35] K. Marx, *Il capitale 1*, cit., p. 105.

Acc. Sc. Torino
Quaderni, 45 (2025), 123-144

Nietzsche, l'antisemitismo e l'ermeneutica biblica a fine Ottocento

Andrea Orsucci*

1. Miti ariani

Per Houston Stewart Chamberlain, che pubblica nel 1899 *I fondamenti del diciannovesimo secolo*, ampio repertorio, destinato a grande risonanza, di filosofemi e dottrine che devono affermare il primato della civiltà «germanica» e delle tradizioni «indoariane», tratto distintivo delle stirpi semitiche è il «fanatismo», l'intolleranza e l'egoismo («Jehovah è solo il Dio degli ebrei»)[1]. Non bisogna dimenticare, a suo dire, che «per il semita, la religione è la deificazione del proprio volere, la sua più infiammata, smisurata, sfrenata affermazione»: nell'idea del 'Dio creatore', garante della salvezza del suo popolo, si annida un «principio materialistico», che ignora del tutto il «mistero», la trascendenza e l'infinità[2]. Gli ebrei rivendicano, sul piano del sentire religioso, il trionfo dell'«arbitrio» più sfrenato («Jehovah è ciò che vuole essere;

* Università degli Studi di Cagliari; an.orsucci@gmail.com

[1] H.S. Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, 2 Bde, Bruckmann, München 1899, pp. 382-385. Per quanto riguarda gli scritti di Nietzsche, il presente contributo segue l'edizione critica a cura di G. Colli e M. Montinari (*Kritische Studienausgabe*, de Gruyter u. DTV, Berlin u. München 1988 = KSA) e la corrispondente traduzione italiana (*Opere*, Adelphi, Milano 1964 ss.), indicando di volta in volta i numeri della sezione, se presente, e dell'aforisma o del paragrafo. I *Frammenti postumi* vengono citati riportando il numero del gruppo, del frammento (posto tra parentesi quadre) e la data di composizione. Nel citare Nietzsche, sia nel testo che nelle note, vengono utilizzate le seguenti sigle: AC (*L'Anticristo*), FW (*La gaia scienza*); GM (*La genealogia della morale*), JGB (*Al di là del bene e del male*), M (*Aurora*), MA (*Umano, troppo umano*), NF (*Frammenti postumi*), VM (*Opinioni e sentenze diverse*). Per i carteggi nietzscheani, sono state tenute presenti l'edizione tedesca (*Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1975 ss.) e italiana (*Epistolario*, Adelphi, Milano 1976 ss.). La sigla NB si riferisce alla biblioteca di Nietzsche (*Nietzsches persönliche Bibliothek*, hrsg. v. G. Campioni, P. D'Iorio, M.C. Fornari, F. Fronterotta, A. Orsucci, de Gruyter, Berlin u. New York 2003).

[2] H.S. Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, cit., pp. 396-398 e 400.

si colloca al di sopra dell'intera natura, al di sopra di ogni legge»)[3]. Il «semita» conosce esclusivamente comandi e obblighi, solo l'«ariano» è in grado di stupirsi a cospetto della grandiosità del cosmo e della natura: «Non *comprendere*, bensì *essere*; questo è ciò che lo scuote: non il passato, con la sua litania di cause ed effetti, quanto piuttosto il presente, l'eterno presente, è ciò che incatena il suo riflettere, sempre pronto a lasciarsi sorprendere». Il suo intelletto «si riconosce sempre di nuovo in ogni fenomeno, ritrova in se stesso ogni fenomeno», e quindi riesce a «sperare di cogliere il muoversi [...] dell'eterno agire, di avvertire [...] la segreta musica dell'esistere»[4].

Lo scritto di Chamberlain, che intende annunciare il «risveglio» del «mondo germanico», tessendo le lodi della capacità delle stirpi ariane di plasmare in forme nuove la civiltà contemporanea, riprende in gran parte affermazioni, immagini e 'visioni del mondo' che avevano cominciato a diventare 'moneta corrente', nella cultura e nella società tedesca, soprattutto a partire dal 1870.

Rileggere Nietzsche, soffermarsi sui suoi scritti composti tra il 1878 e il 1888, tra *Umano, troppo umano* e *L'Anticristo*, è un modo per affrontare, da una prospettiva particolare ma oltremodo ampia, un periodo cruciale nella storia dell'antisemitismo ottocentesco in Germania. Si moltiplicano, proprio in questi anni, gli sforzi per trasformare miti razziali in vere e proprie ideologie capaci di orientare l'opinione pubblica, per creare nuovi partiti politici di orientamento antisemita, per promuovere una pubblicistica – rivolta non a ristrette cerchie di intellettuali, ma a ampi strati della società civile – che faccia dell'opposizione tra 'ariano' e 'semita' il centro dei suoi discorsi.

Adolf Stoecker promuove nel 1879 il *Partito cristiano-sociale dei lavoratori*, Wilhelm Marr fonda negli stessi mesi la *Lega antisemita*. Le prese di posizione in difesa dell'idea di un «germanesimo cristiano», strettamente collegato a un cristianesimo 'ariano' e del tutto estraneo alla tradizione giudaica, coinvolgono, in quest'arco di tempo, anche accademici e docenti universitari di grande prestigio, tra cui lo storico Heinrich Treitschke e l'orientalista e biblista Paul de Lagarde. L'economista e filosofo Eugen Dühring, che in anni precedenti era stato vicino ai socialisti e agli anarchici, diventa uno strenuo agitatore antisemita, pubblicando *La questione giudaica* (1881). Nel 1885 Theodor Fritsch comincia a stampare la sua rivista, *Die Antisemitische Correspondenz*. Negli stessi mesi vengono infine diffusi i primi risultati di un'indagine sistematica, promossa da Rudolf Virchow, intorno ai caratteri somatici della popolazione tedesca. La pubblicazione dei dati, che evidenziano

---

[3] *Ibidem*, pp. 239-240.

[4] *Ibidem*, p. 221.

una marcata disomogeneità e non confermano affatto la preminenza del 'tipo ariano', accende nuove, roventi discussioni.

Questo confuso incrociarsi e sovrapporsi di prese di posizioni e di arroventate polemiche, di sforzi propagandistici e di iniziative politiche, lascia vistose tracce nelle pagine di Nietzsche, fiero avversario del «maledetto antisemitismo» e ostinato censore della vuota retorica messa in circolazione dalla «canaglia antisemita». Il filosofo, «incorreggibile europeo e anti-antisemita»[5], scrive intorno al 1887: «Massima: non avere rapporti con nessuno che prenda parte alla bugiarda impostura delle razze. (Quanta menzogna e palude ci vuole per sollevare problemi di razza nella promiscua Europa attuale!)»[6]. L'ostilità di Nietzsche nei confronti dell'antisemitismo del tempo è d'altra parte pienamente condivisa dagli amici più stretti, come Franz Overbeck e Heinrich Köselitz[7].

A partire dalla fine degli anni '70, Nietzsche registra i segni di un'epoca in cui la 'decadenza' e un insieme di sempre più profonde e accelerate trasformazioni storiche mutano anche il modo di presentarsi degli antagonismi sociali, adesso carichi – a differenza di quanto avveniva nei decenni precedenti – di 'valori', di 'parole altisonanti', di 'visioni del mondo'. Molte pagine, nei suoi frammenti e nei testi a stampa, cercano di chiarire come nei nuovi movimenti

---

[5] Lettere di Nietzsche del 2 aprile 1884 (a Overbeck), del 7 febbraio 1886 (alla sorella), degli ultimi giorni del dicembre 1887 (alla sorella), e del 29 dicembre 1887 (alla madre).

[6] NF, 5 [52], estate 1886-autunno 1887. Solo nel *Crepuscolo degli idoli* del 1888 (ma non nelle opere precedenti) compaiono espressioni come «umanità ariana» e «valori ariani». E motivi riconducibili alla propaganda antisemita sono presenti in certe pagine scritte al tempo della *Nascita della tragedia* (1872) e in alcune sezioni dell'*Anticristo* (1888): si possono consultare, a questo proposito, le corrispondenti voci nei lessici di H. Ottmann (*Nietzsche-Handbuch*, Metzler, Stuttgart u. Weimar 2011) e di C. Niemeyer (*Nietzsche-Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009). Si tratta certamente di elementi da non ignorare, ma che non devono comunque spingerci a trascurare gli aspetti più significativi, e ancor oggi attuali, del confronto di Nietzsche con il proprio tempo.

[7] F. Overbeck, *Werke und Nachlass*, Bd. 8: *Briefe*, hrsg. v. N. Peter u. F. Bestebreurtje, Metzler, Stuttgart-Weimar 2008, pp. 119-120, 178-179 e 182. Cfr. anche F. Overbeck, H. Köselitz, *Briefwechsel*, hrsg. v. D.F. Hoffmann, De Gruyter, Berlin u. New York, 1998, pp. 47-48, 53-54 e 73. Sia Overbeck sia Köselitz condividono con Nietzsche l'insofferenza verso dottrine e orientamenti politici intrisi di «nazionalismo e […] odio di razza», sorretti da una 'mistica' del sangue e del suolo. Nel quinto libro della *Gaia scienza*, rinunciando alla condanna di quanto di positivo può nascere dall'incrocio di etnie e civiltà diverse, Nietzsche ribadisce: «Noi senza patria siamo per razza e provenienza troppo multiformi e ibridi, come 'uomini moderni', e di conseguenza scarsamente tentati di prendere parte a quella mendace autoammirazione e libidine razziale che si mette in mostra oggi in Germania, quasi fosse indice di sentimenti tedeschi, e che è doppiamente falsa e indecorosa nel popolo del 'senso storico'» (FW 377).

di massa, tanto nelle organizzazioni nazionalistiche quanto nell'antisemitismo e nella propaganda socialista, sia ormai predominante, un vacuo «atteggiarsi moralistico», l'urgente bisogno di una 'rigenerazione' assoluta[8]. In una riflessione del 1887, l'inserimento di 'logiche messianiche' nello scontro politico, del tutto sconosciuto nei decenni precedenti, è descritto con grande attenzione. Volendo affermare nuove credenze, sul terreno delle opposizioni religiose e ideali, si cerca sempre più spesso «un pretesto per introdurre un insaziabile bisogno di vendetta come *dovere morale-religioso*». Qualcosa di analogo («La condanna morale come *mezzo di potenza*») acquista sempre più rilievo nelle tecniche di mobilitazione messe in atto dai nuovi movimenti politici: «Anche presso gli *antisemiti* si tratta sempre dello stesso artificio: colpire l'avversario con giudizi di riprovazione morale e riservarsi la funzione della *giustizia punitiva*»[9].

2. La rilevanza storica di Israele nell'ottica nietzscheana

Nell'affrontare la questione ebraica, il discorso di Nietzsche si svolge costantemente, a partire dalla seconda metà degli anni '70, su due piani distinti, tra di loro comunque collegati: alla denuncia delle grottesche e pericolose 'semplificazioni' dell'antisemitismo si accompagna un giudizio, tutt'altro che negativo, sull'importanza storica di Israele.

Un aforisma del primo volume di *Umano, troppo umano* (1878), apprezza «l'intraprendenza (*Thatkräftigkeit*) e superiore intelligenza degli ebrei, il capitale di spirito e di volontà da essi accumulato […] in una lunga scuola di dolore». Il nuovo «spirito libero», l'«uomo europeo» del domani, dovrà assorbire, nel suo affermarsi, anche le loro capacità intellettuali, mettendo da parte il rancore e l'immotivata avversione, sempre più diffusi nell'epoca di crisi dei nazionalismi, di quanti vogliono «condurre gli ebrei al macello come capri espiatori di tutti i possibili mali pubblici e interni». Proprio alla cultura ebraica, in realtà, spetta il merito, a voler giudicare in maniera equilibrata, di aver risolutamente contrastato, in un periodo storico decisivo, gli sforzi rivolti a «orientalizzare l'Occidente» e a disperdere il patrimonio ideale del mondo classico: «Nei tempi più oscuri del Medioevo […] furono liberi pensatori, dotti e medici ebrei, che tennero alto il vessillo del rischiaramento (*Aufklärung*) e dell'indipendenza spirituale», salvaguardando uno 'spirito critico' che potrà

[8] GM III 26.

[9] NF, 9 [124], autunno 1887.

sostenere, in seguito, il trionfo di «un'interpretazione del mondo […] più conforme alla ragione e in ogni caso non mitica»[10].

Più volte, anche a partire da questa considerazione, Nietzsche rivendica la proficua convergenza tra tradizione ebraica e mondo europeo. In anni in cui, a partire da Wagner, da Lagarde e da Treitschke, si difende il mito di un «cristianesimo germanico», estraneo a qualsiasi influenza proveniente dall'Oriente, le riflessioni nietzscheane ribadiscono che la civiltà europea deve il suo dinamismo, il suo incessante e irrequieto 'tendere oltre', proprio alla « fantasia inquieta, avida» e al «selvaggio eroismo» di Israele:

> Il cristianesimo, grazie alla sua derivazione […], ha conferito agli europei quel disgusto ebraico di se stessi, la rappresentazione dell'inquietudine interiore come normalità umana: di qui la fuga degli europei da se stessi, di qui la loro inaudita attività, essi ficcano testa e mani dappertutto[11].

Ancora nel 1886, negli aforismi di *Al di là del bene e del male*, si sostiene che l'identità spirituale dell'Europa risulta, in larga parte, proprio da Israele: al *pathos* della religiosità ebraica, e non all'orgoglio e al senso di superiorità dei greci, si deve «il grande stile della morale, la terribilità e la maestà di esigenze infinite, di infiniti significati, tutto quanto il romanticismo e la sublimità delle problematiche morali»[12]. La genialità degli ebrei è il risultato della loro singolare capacità di ricavare da avversità e miserie 'segni' e 'stimoli' per rafforzare la propria energia, la tenacia e l'indomita intraprendenza, facendo in modo che anche «nelle condizioni più terribili» riescano a prosperare «quei giuochi cromatici e quelle seduzioni alla vita, nel cui alone oggi balugina […] il cielo della nostra civiltà europea»[13].

Si deve quindi concludere, chiarendo il filo conduttore delle analisi nietzscheane sull'argomento, che proprio grazie al 'saper interpretare', gli

---

[10] MA 475. Le considerazioni di Nietzsche seguono attentamente, a questo proposito, quanto sostenuto da un teologo protestante, Hermann Reuter, sulla scorta di precedenti indicazioni di Ernst Renan. Il testo di Reuter (*Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Hertz, Berlin 1875) è presente nella biblioteca di Nietzsche (NB).

[11] NF, 3 [128], primavera 1880.

[12] JGB 250. Religioni come l'ebraismo e il cristianesimo sono «terapie sacerdotali» (GM III 21), formate da «sistemi di procedure» e complessi «giuochi di prestigio» (*Kunststücke*) (GM III 20) che riescono a 'bonificare' e a imprimere una determinata direzione alle pulsioni dell'interiorità.

[13] JGB 250 e 251.

ebrei sono diventati «la razza più forte, più tenace e più pura che viva oggi in Europa»[14]. Per mezzo della loro ostinazione, l'astratta, incorporea forza dei 'simboli' e dei valori sconfigge le 'miserie' dell'esistente. In questo senso «gli ebrei sono il popolo più significativo (*merkwürdig*) della storia universale»: facendo leva sulla «più profonda saggezza (*Klugheit*) dell'autoconservazione», riescono ad operare, senza difficoltà, una «radicale falsificazione di ogni natura, di ogni naturalità, di ogni realtà, dell'intero mondo interiore come di quello esteriore»[15].

3. La retorica dell'antisemitismo

Verso il 1880, ideologie e speculazioni legate all'antisemitismo acquistano sempre più peso, nella cultura tedesca, attraverso la massiccia diffusione di libri e riviste, opuscoli e fogli propagandistici che mirano a rafforzare la fede «nel mito, nel simbolo e nel mistero della razza»[16]. Da più parti, nel rivendicare il primato delle 'razze ariane', si cerca di svolgere riflessioni che abbiano legittimità scientifica, mostrandosi capaci di collegarsi, nel linguaggio e nelle argomentazioni, con studi e ricerche intrapresi sul piano della linguistica, dell'antropologia e della storia delle religioni.

Viene messa a fuoco, in quest'ottica, l'immagine dell'ebreo come tipo umano che non possiede «alcuna comprensione della vita reale […], se questa non si rappresenta per mezzo di baratti, cedole degli interessi e denaro»: il popolo d'Israele esprime pienamente, di conseguenza, una civilizzazione «demoniaca» basata sulle oscure e maligne forze «della violenza e dell'astuzia, del dominio e del commercio»[17].

Tra gli stereotipi e i 'luoghi comuni' che segnano la propaganda antisemita del tempo, si distingue la drastica contrapposizione tra steppe (e regioni desertiche) e terre fertili e rigogliose, tra razze 'nomadi' e 'stanziali', tra la

---

[14] JGB 251. Cfr. in proposito anche l'ultimo libro de *La gaia scienza*: «Proprio relativamente al logicizzare, alla *maggior pulizia* nelle abitudini mentali, l'Europa deve non poco agli ebrei […]. Ovunque gli ebrei hanno acquistato influenza, hanno insegnato a distinguere più sottilmente, a dedurre più acutamente […]: il loro compito fu sempre quello di condurre un popolo 'alla *raison*'» (FW 348).

[15] AC 24.

[16] G.L. Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Laterza, Bari 2003, p. 103.

[17] P. de Lagarde, *Mittheilungen*, Bd. 2, Dieterich, Göttingen 1887, p. 346; H. Wolzogen, *Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen*, Burger, Bayreuth 1882, p. 47.

diffidenza, l'invidia e l'avidità di stirpi erranti, dedite al saccheggio, e l'amor proprio e la serena fiducia di popoli sedentari che coltivano la terra. Sulla scorta di simili schemi, alla condanna dell'irrequieto e infido 'semita', estraneo alla 'natura' e condannato a una precaria esistenza in desolate lande inospitali, si accompagna l'esaltazione dell'operoso 'ariano', inserito in ambienti rigogliosi e ospitali, fin dai primordi dell'incivilimento, e grato agli dèi per la fertilità del suolo[18].

Nel suo scritto del 1881, Eugen Dühring, figura tra le più rappresentative dell'antisemitismo tedesco dell'ultimo Ottocento, si sofferma sull'«immaginazione da servi degli ebrei», affascinata dall'apparenza di un'unità indistinta, che rifugge da qualsiasi articolazione, e dunque incapace di distinguere la 'divinità' della natura nell'infinita ricchezza di forme diverse[19]. Svolgendo una simile considerazione, Dühring si richiama, con una citazione esplicita, all'autorità di Ernst Renan, il quale, nei suoi studi di linguistica, aveva fatto cenno alla «razza semitica» («una combinazione inferiore della natura umana»), alle sue astratte facoltà intellettive («la coscienza semitica è chiara, ma poco estesa: comprende meravigliosamente l'unità, non sa scorgere la molteplicità») e al suo sgomento nel doversi misurare con scenari naturali che si trasformano e si differenziano incessantemente: «i semiti in Dio non compresero affatto la varietà, la pluralità […]. La natura d'altro canto acquista ben poco rilievo nelle religioni semitiche: il deserto è monoteista, sublime nella sua immensa uniformità»[20].

L'antisemitismo, nella pubblicistica militante che si diffonde in Germania in questi anni, trasforma ben presto il binomio 'nomadi'/'stanziali', associato alla distinzione tra 'estraneità' o 'vicinanza' alla natura, nell'opposizione tra le spregevoli attitudini dei semiti (segnate dalla tendenza al raggiro, alla frode) e l'orgogliosa dedizione al lavoro delle stirpi ariane, dedite alla coltivazione dei campi e all'istituzione di comunità stabili e durature.

È da ricordare, a questo proposito, Hans von Wolzogen, un letterato vicino a Richard Wagner e a Bayreuth che propone, in alcuni contributi, singolari ricerche etimologiche: a suo avviso, la superiorità delle etnie 'indogermaniche'

---

[18] Cfr. C.F. Glasenglapp, *Das Gesetz des Nomadenthums*, in «Bayreuther Blätter», 10, 1887, pp. 97-113; A. Wahrmund, *Das Gesetz des Nomadenthums und die heutige Judenherrschaft*, Reuther, Karlsruhe u. Leipzig 1887.

[19] E. Dühring, *Die Judenfrage als Racen- Sitten- und Culturfrage*, Reuther, Karlsruhe u. Leipzig 1881, pp. 30-32 e 46-47.

[20] E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Imprimerie impériale, Paris 1863, III ediz., I parte, pp. 4-7.

è già presente nella «radice ariana *ar* [che] originariamente significa collegare, connettere, stringere assieme», e quindi 'dar forma', 'plasmare', 'edificare'[21].

L'iniziale distinzione tra l'aridità del deserto e la fecondità della natura nel suo pieno rigoglio si viene così interiorizzando e si trasforma in antitetiche facoltà mentali: da un lato, nei semiti, spietato addestramento al calcolo delle opportunità più favorevoli; dall'altro, negli indoeuropei, forza dell'immaginazione e impulsi creativi. A ciò si associano opposte tendenze sul piano delle inclinazioni etiche: astuzia, doppiezza e infedeltà negli ebrei e nelle razze ad essi correlate; fiducia, sincerità e senso di gratitudine nelle etnie di derivazione ariana.

4. Interpretazione dei testi biblici a fine Ottocento

In questi anni, in cui si intensifica la pressione di ideologie e dottrine segnate da un antisemitismo sempre più virulento, l'ermeneutica biblica, grazie alle indagini di Julius Wellhausen (1883) e di Hermann Gunkel (1895), costringe a mettere in discussione un modo tradizionale di guardare alla più antica storia d'Israele, e mostra, sia pur indirettamente, l'inconsistenza delle deformazioni e degli esercizi retorici sempre di nuovo riproposti nella pubblicistica degli antisemiti. Con la monografia del 1883, *Prolegomeni alla storia d'Israele*, Wellhausen respinge accreditate opinioni intorno alla cronologia e alla concatenazione dei libri dell'*Antico Testamento*, facendo vedere come nel *Levitico*, solitamente attribuito a un'epoca anteriore rispetto all'esilio e al ritorno a Gerusalemme, «si respiri […] l'atmosfera non dell'antico Regno, bensì della comunità del Secondo Tempio»[22].

Interpretare il *corpus* vetero-testamentario, suggerisce Wellhausen, significa riconoscere come i riferimenti alle più antiche tradizioni, in molti testi, riflettano, in realtà, le nuove esigenze legate al crescente potere della casta sacerdotale e alla stretta centralizzazione del culto, dopo la cattività babilonese e il dominio persiano, e quindi alla tarda «preoccupazione per un rigido monoteismo e per la soppressione di elementi popolari e pagani nel servizio

---

[21] H. Wolzogen, *Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen*, cit., pp. 54-55.

[22] J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 2. Aufl. 1883, Reimer, Berlin 1883, pp. 1 e 85. Sui lavori di Wellhausen, che costituiscono una «eredità perenne» nel campo degli studi veterotestamentari, il lettore può consultare, in lingua italiana, H. Graf Reventlow, *Storia dell'interpretazione biblica*, Piemme, Casale Monferrato 2004, vol. 4, pp. 360-376.

divino»[23]. Il Tabernacolo mosaico, con i suoi sontuosi arredi aurei, «non è, in realtà, il modello, bensì la copia del Tempio di Gerusalemme», una «proiezione» rovesciata del più insigne simbolo del sistema ierocratico che si dispiega solo dopo l'esilio[24].

Acquistando confidenza con questa tenace opera di 'riscrittura' del passato, si scorge ben presto, nota Wellhausen, come il *Levitico*, ritenuto più antico del *Deuteronomio*, sia in realtà una compilazione più recente. I discorsi di Mosè, nelle pagine del *Deuteronomio*, presentano «chiari riferimenti all'età dei Re», assenti nelle parole di Dio tramandate dal *Levitico*. Si deve ritenere, in conseguenza di ciò, che quest'ultimo scritto appartenga a un'epoca in cui il sistematico lavoro rivolto a 'riscattare', a «purificare» e a «idealizzare» le origini è ormai giunto, con pieno successo, a conclusione. La legislazione mosaica, le tradizioni e le 'rivelazioni' dell'età più arcaica vengono «costruite» – queste le tesi di Wellhausen – dopo il ritorno dei giudei in Palestina, grazie all'opera di scrittori e cronisti che, a partire dai nuovi ordinamenti ierocratici, «dispongono in maniera oltremodo disinvolta delle istituzioni dell'antico Israele, alle quali la loro epoca non era più stretta da alcun legame ancora vivo»[25].

Nell'*Antico Testamento*, vi sono testi (*Giudici*, *Libri di Samuele*) che ignorano un culto centralizzato, e rigidamente codificato, per l'epoca più antica, e lasciano piuttosto scorgere un'ampia varietà di templi, altari e luoghi consacrati, testimonianze dell'«eredità canaanitica degli ebrei», della fede in un Dio che era possibile implorare «ovunque, nelle città e sui monti, sotto alberi verdeggianti»[26]. L'indiretto riconoscimento, e insieme la recisa condanna di una tradizione ben radicata, che legittimava culti e sacrifici da celebrare nelle più diverse località, è rintracciato da Wellhausen in un passo del *Deuteronomio* («Guardati dall'offrire i tuoi olocausti dovunque tu veda luoghi sacri dei Cananei»)[27].

---

[23] J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, cit., p. 37.

[24] *Ibidem*, pp. 38-39.

[25] *Ibidem*, pp. 51-52.

[26] *Ibidem*, pp. 18-23.

[27] *Deuter.* 12, 13. Il *Deuteronomio* riflette una realtà ancora fluida, tutt'altro che irrigidita: nelle sue pagine «l'unità del culto viene rivendicata, nel *Codice sacerdotale* essa è presupposta» (J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, cit., p. 36). Nel *Deuteronomio* sono ancora ammessi sacrifici e immolazioni al di fuori di Gerusalemme, mentre nel *Levitico* (17) Dio annuncia a Mosè la sua condanna per ogni macellazione, sacra o profana, che non avvenga davanti al Tabernacolo: «Ciò che nel *Deuteronomio* si presenta come una riforma, viene pre-

Nei *Prolegomeni alla storia d'Israele* è presente anche un'analisi articolata dei mutamenti che avevano trasformato e irrigidito, nel corso dei secoli, le cerimonie sacrificali. Le immolazioni e i doni rituali della devozione più antica, a Canaan, testimoniano, a giudizio del teologo, uno spontaneo sentimento di gratitudine e di riconoscenza, e non scaturiscono dal bisogno di purificarsi e di espiare: «aia e frantoio, grano e mosto, sono […] motivi» tutt'altro che estranei all'originaria religiosità «popolare». Questo specifico 'calore', proveniente dalla vicinanza alla 'terra' e dalla fiducia nella sua prodigalità, viene perdendosi nelle condizioni dell'esilio. Nel *Levitico*, i sacrifici riferiti alla natura – dall'offerta delle primizie della mietitura alla 'festa dei Tabernacoli' (*Lev*. 23) – sono ormai «degradati» e si riducono a vuoti «esercizi […], resti pietrificati dell'antico costume»[28]. Ciò corrisponde alla religione sempre più «astratta», per quanto riguarda sia l'immagine di Dio che l'insieme della liturgia, che si afferma in Israele dopo il ritorno a Gerusalemme. Viceversa in epoca più antica, nell'età dei Re, «il culto – per Wellhausen – assomiglia all'albero lussureggiante che cresce dalla terra, come vuole […]; in seguito diventa legname tagliato e squadrato, […] sempre più rifinito ad arte per mezzo della squadra e del compasso»[29].

5. I più antichi culti d'Israele: Nietzsche rilegge Wellhausen

Con le sue ricostruzioni delle originarie tradizioni religiose in Israele, Wellhausen è consapevole di render sempre più impresentabili le «sciocchezze puerili» (*Kindereien*) degli antisemiti, costruite ad arte per «mostrare l'orientamento servile dei semiti a cospetto della divinità»[30]. L'immagine dell'«albero lussureggiante», in definitiva, non può che chiarire quanto siano insostenibili le contraffazioni messe in circolazione dalla propaganda antisemita: il Dio degli ebrei è tutt'altro che il lascito – come sostenevano i teorici dell'antisemitismo, citando anche Renan – di stirpi nomadi costrette

---

supposto nel *Codice sacerdotale* come consuetudine esistente da moltissimo tempo, fin dall'età di Noè» (*ibidem*, pp. 52-54).

[28] *Ibidem*, pp. 102 e 103-104. In merito a ciò, osserva ancora Wellhausen: «Niente di libero e di spontaneo, niente di indeterminato e ancora in divenire, tutto quanto ben codificato» (*ibidem*, p. 107).

[29] *Ibidem*, pp. 84-85.

[30] J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, 3. Heft: *Reste arabischen Heidentumes*, Reimer, Berlin 1887, p. 169 (testo presente in NB).

a subire la 'maledizione' di scenari naturali ostili e indifferenti nella loro tetra uniformità.

Le indagini vetero-testamentarie di Wellhausen, che evidenziano come la 'natura' non sia affatto assente nel più antico culto di Jahvè, saranno ben presto riconosciute come insostituibile pietra miliare nel campo dell'esegesi biblica. Le loro conclusioni trovano d'altra parte, sul piano filosofico, un immediato e sorprendente riconoscimento. Nietzsche legge e commenta, nel 1887-88, gli studi del teologo protestante. In molte pagine dell'*Anticristo* (1888) si ritrova infatti l'eco, senza esplicita menzione della fonte, dei *Prolegomeni alla storia d'Israele*:

> La storia d'Israele è inestimabile come storia esemplare di ogni *snaturamento* dei valori naturali […] Originariamente, specialmente al tempo dei Re, anche Israele aveva il rapporto *giusto*, ovvero quello naturale, con tutte le cose. Il suo Jahvè era l'espressione della consapevolezza della forza, della gioia e della speranza […]: attraverso di lui ci si aspettava vittoria e salvezza, con lui si confidava nella natura, che questa donasse ciò di cui il popolo ha bisogno – la pioggia prima di tutto […]. Nel culto festivo trovano espressione […] questi lati dell'autoaffermazione di un popolo: è grato per i grandi destini che lo avevano sollevato in alto, è grato per quel che concerne il ciclo delle stagioni e ogni buona ventura nell'allevamento del bestiame e nella coltivazione dei campi[31].

Il lavoro esegetico di Wellhausen chiarisce, nei testi biblici, un'ampia serie di fratture, di differenze e di discontinuità che mostrano una pluralità di elementi diversi, anche discordanti, compresenti nella medesima tradizione religiosa. Nei secoli che precedono l'esilio, le cerimonie sacre, profondamente radicate nel «costume popolare», si distinguono, nella sua ricostruzione, per il loro «carattere gioioso»[32]. La liturgia, in un primo momento, sembra presentarsi come «il sacrificio più semplice, *naturale* e comune, quello delle primizie dei prodotti della coltivazione dei campi e dell'allevamento del bestiame, di cui si ripete regolarmente, di stagione in stagione, la ricorrenza»[33]. Un simile quadro delle condizioni d'esistenza dell'antico Israele riscuote il favore di Nietzsche. Nell'*Anticristo* – nella pagina appena

---

[31] AC 25.

[32] J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, cit., pp. 91 e 93.

[33] *Ibidem*, p. 92 (corsivo mio, A.O). In Palestina, prosegue Wellhausen, il lavoro dei campi costituisce «il fondamento sia della vita che della religione» (*ibidem*, p. 95).

presentata – viene ripreso, con gli stessi termini dell'orientalista, l'affresco di un popolo che, nell'età dei Re, «si trovava […] nel *naturale* rapporto con tutte le cose»[34]. Nel periodo più antico della storia d'Israele, riflette ancora il filosofo, l'immagine di Dio è quindi spontanea, immediata espressione della forza della collettività e della riconoscenza per la profusione di doni che la terra elargisce.

Dopo la ricostruzione del tempio di Gerusalemme, la religione ebraica, sulla scorta delle indicazioni di Wellhausen, subisce profonde trasformazioni. Si accentua in maniera massiccia la pressione ierocratica[35]. Si rafforzano in maniera massiccia sia la centralizzazione del culto che la rigidità e il controllo delle prescrizioni liturgiche[36]. In questo modo, si dispiega una religiosità sempre più «astratta», in cui restano solo labili tracce della gratitudine per la salvezza del popolo e per la fertilità del suolo. Nel nuovo contesto storico muta anche il significato del 'digiuno' rituale. Prima dell'esilio, esso restava una forma di purificazione a cui di rado si faceva ricorso, soprattutto in situazioni di calamità naturale o di grave pericolo; in seguito esso acquista un'assoluta preminenza, con la tarda 'legislazione mosaica', e il 'giorno dell'Espiazione' si trasforma nella festività più sacra dell'anno: «Niente è più caratteristico, per il contrasto del nuovo culto in rapporto all'antico, del modo in cui si riferisce ovunque al peccato e all'espiazione, e trova così il suo coronamento in una grande cerimonia per espiare i peccati». Prevale ormai, sul piano religioso, la consapevolezza del restare schiacciati «non solo momentaneamente, e per un particolare motivo, come nei tempi

---

[34] AC 25 (corsivo mio, A.O).

[35] Risale all'età successiva all'esilio anche la credenza che i sacerdoti di Gerusalemme siano i figli di Aronne (J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, cit., pp. 129-130). D'altra parte, «la separazione di un intero ceto sacerdotale dal resto della popolazione, e la rigida differenza di rango al suo interno, presuppongono un'opposizione, condotta molto sistematicamente, tra sacro e profano e un possente apparato di culto» (*ibidem*, p. 131). Nei testi più antichi, ad esempio nella parte centrale dei *Giudici*, sembra comunque significativo che «non compa[ia] in alcun luogo una persona, che faccia del culto la sua professione» (*ibidem*, p. 132).

[36] Cresce in maniera notevole, come risulta da una comparazione tra il *Deuteronomio* e il *Levitico*, anche l'ammontare delle offerte da consegnare ai sacerdoti al momento della macellazione di un animale (*ibidem*, pp. 159-165). Le pagine in cui Wellhausen affronta un simile argomento vengono tenute presenti da Nietzsche nella stesura dell'*Anticristo*: «Già a Mosè si era rivelata la 'volontà di Dio' […] Che cos'era successo? Con rigore e pedanteria, fino ai grandi e piccoli tributi che gli si doveva pagare (non si dimentichi i saporitissimi pezzi di carne: giacché il prete è un divoratore di bistecche), il sacerdote aveva formulato, una volta per tutte, *quel che vuole avere*, 'quel che è la volontà di Dio' […]. Da allora in poi tutte le cose della vita sono ordinate in modo che il prete è *ovunque indispensabile*» (AC 26).

antichi, bensì in maniera ininterrotta sotto la ferrea pressione del peccato e dell'ira»[37].

Nella *Genealogia della morale* Nietzsche considera gli ebrei il «popolo del risentimento per eccellenza» (GM II 16). Ben presto, leggendo Wellhausen, ritrova tuttavia nelle antichità ebraiche l'impronta di «affetti affermativi» (*jasagende Affecte*), non ancora corrotti dagli «istinti dei sottomessi e degli oppressi»[38]. Sulla scorta delle ricerche del biblista, il filosofo mette in primo piano il carattere stratificato e complesso della tradizione religiosa d'Israele, con le metamorfosi intervenute dopo la fine della cattività babilonese («Un Dio che *esige* – al posto di un Dio che aiuta»), in cui restano visibili i segni discordanti di grandiose vicende storiche, che sconvolgono e rimodellano la fisionomia complessiva di una civiltà[39].

Sempre a partire da Wellhausen, dal confronto con le sue tesi in merito all'originaria religiosità ebraica, gli aforismi 16 e 17 dell'*Anticristo* tracciano una netta distinzione tra l'idea di un «Dio del popolo» (*Volksgott*), espressione di stirpi e comunità «superbe», che avvertono «la religione [come] forma di riconoscenza», come indiretta glorificazione di forze e poteri effettivi, e l'avvilente «castrazione *contronatura*» di un Dio 'universale', ridotto a «striscia[re] nell'antro di ogni virtù privata» e diventato ormai una figura «cosmopolita» inconsistente e sradicata: «una volta esso rappresentava un popolo, la forza di un popolo […]: oggi è ancora soltanto il buon Dio…»[40].

In simili riflessioni torna a riproporsi, come solido punto di partenza, l'esegesi biblica proposta da Wellhausen, riassunta da Nietzsche nell'invito a ripercorrere attentamente «lo sviluppo del concetto di Dio, dal 'Dio d'Israele', dal Dio del popolo, al Dio cristiano, alla somma di ogni bene»[41].

---

[37] J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, cit., p. 116.

[38] NF, 14 [11], primavera 1888; AC 21.

[39] La 'formula' di cui si serve Nietzsche in AC 25 («Un Dio che *esige* – al posto di un Dio che aiuta») proviene direttamente da Wellhausen: «Dio significava 'colui che aiuta' (*Helfer*), era questo il concetto della parola. Da Jahvé ci si attendeva appoggio per le cose di questo mondo, non salvezza in senso cristiano […]. La cosa più importante era che Jahvé donava pioggia e vittorie» (*Skizzen und Vorarbeiten*, 1. Heft: *1. Abriss der Geschichte Israels und Juda's; 2. Lieder der Hudhailiten, arabisch und deutsch*, Reimer, Berlin 1884, pp. 44-45) (testo presente in NB).

[40] AC 16. Attraverso un «Dio del popolo» 'geloso' ed esclusivo, una comunità «venera […] le sue virtù […], il suo sentimento di potenza, in un essere al quale possa rendere grazie per questo» (AC 16).

[41] AC 17. Per il termine *Volksgott*, cfr. J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, 1. Heft, cit., pp. 79 e 184. Cfr., nel medesimo testo, anche un altro passo: «Non Dio e mondo, e nemmeno Dio e uomo, bensì Dio e popolo erano i termini della correlazione» (*ibidem*, p. 44). Nell'età

Le sezioni dell'*Anticristo* in cui è svolta la differenza tra l'antico *Volksgott* e il più tardo 'Dio cosmopolita' risultano da una diretta parafrasi della tesi principale dei *Prolegomena*: «Come le *Cronache* hanno trasformato David! Dal fondatore del regno è venuto fuori il fondatore del Tempio e del culto, dal re e dall'eroe alla testa dei suoi compagni d'armi il cantore e l'officiante alla testa di una schiera di sacerdoti e leviti, dalla sua figura, disegnata con tratti tanto potenti, l'esangue immagine di un santo, offuscata dal vapore dell'incenso»[42].

6. Metodo genealogico e storia delle civiltà

Il doppio registro delle riflessioni di Nietzsche sulla questione ebraica – la denuncia delle ignobili 'semplificazioni' dell'antisemitismo, la rivendicazione della 'complessità' storica di Israele e del suo retaggio religioso – chiarisce un aspetto decisivo del suo modo di occuparsi di storia delle civiltà. A partire dalla seconda metà degli anni '70, resta costante in Nietzsche, come tratto distintivo del suo peculiare 'illuminismo', l'intento di far vedere come la compattezza di un'identità nazionale o di una civiltà sia sempre illusoria. Il «senso storico» spesso rivendicato nei suoi scritti[43], che deve diventare il «sesto senso» senza cui il filosofo non può orientarsi (FW 357), riconosce chiaramente che morali e tradizioni religiose si affermano nella storia come conglomerati e aggregazioni assai variegate al loro interno, come formazioni stratificate in cui convivono elementi diversi, tutt'altro che omogenei, talvolta contraddittori. Ogni civiltà, nell'ottica di Nietzsche, è un campo di tensioni, un terreno di scontro tra forze di diversa provenienza. E anche la storia d'Israele, riletta attraverso Wellhausen, finisce per confermare questo assunto, mostrando il dispiegamento di una tradizione che nel suo svolgersi non mostra alcuna linearità.

D'altra parte, proprio i greci descritti da Nietzsche in *Umano, troppo umano*, si presentano come «dilettanti gioiosi», e la loro 'superiorità' risulta dalla duttilità con cui assimilano elementi diversi. Gli elleni, da questo punto di

---

del giudaismo, è «il pallido Dio dell'astrazione», per J. Wellhausen, a occupare il proscenio (*ibidem*, p. 322).

[42] *Ibidem*, pp. 177 e 189. Nell'*Anticristo*, Nietzsche richiama «la *grande* epoca nella storia d'Israele», animata da «possenti figure […] realizzatesi in piena libertà» (AC 26). Qui Nietzsche segue di nuovo, alla lettera, quanto scritto da J. Wellhausen: cfr. *Prolegomena zur Geschichte Israels*, cit., p. 437.

[43] NF, 35 [2], maggio-giugno 1885.

vista, «sono geniali [...] nell'imparare» e nel far propri, senza mostrarsi rigidi o prevenuti, costumi, credenze e forme sociali di popolazioni straniere:

> La costituzione della *polis* è un'invenzione fenicia: i greci hanno imitato perfino questo. Per lungo tempo hanno imparato ovunque e da ogni cosa [...]; anche Afrodite, per esempio, è fenicia. Inoltre non ripudiano affatto ciò che è importato, ciò che non è originario[44].

La loro grandezza nasce dalla prontezza con cui riescono ad acquistar confidenza con contrasti e dissonanze, respingendo la tirannia di un'astratta esigenza di coerenza: «Prendere a prestito le forme dagli stranieri, non crearle, ma trasformarle col dar loro il più bell'aspetto – questo è greco» (VM 221).

Il principio «genealogico» («Definibile è solo ciò che non ha storia»)[45], capace di mettere in discussione 'schemi generali' e di scomporre culture e tradizioni, il più delle volte orgogliose della loro unitarietà, in un groviglio di apporti tra di loro dissimili per provenienza e significato, trova ulteriore conferma nella storia del cristianesimo dei primi tre secoli. La nuova fede travolge qualsiasi resistenza e riesce ad affermarsi con forza irresistibile, nota Nietzsche in molti luoghi, proprio perché comprende e ripropone fermenti e richieste largamente presenti nel mondo pagano a cui si contrappone. L'annuncio dei cristiani è in grado di offrire risposte alle sempre più insistenti aspettative di «castighi infernali» e di 'unioni mistiche' con la divinità, diffuse in «numerosi culti misterici», trovando così il modo di «riportare vittoria sulla popolarità dei culti di Mitra e di Iside» (M 72). Alla stessa maniera, il cristianesimo riconosce l'urgenza crescente, nella società romana del tempo, del bisogno di ascesi (FW 131) e dell'ansia di ritrovarsi, in opposizione agli sfarzosi e freddi 'scenari' dei culti pubblici, in circoli ristretti e in *collegia funeraticia*, in «associazioni di mutuo soccorso, associazioni per poveri e malati» (GM III 18). Una simile, pressante esigenza di nuovi rapporti individuali, che diano finalmente soddisfazione alla «'volontà di reciprocità', [...] di 'comunità', di 'cenacolo'», del tutto ignorata nella tradizione del mondo romano (GM III 18), viene rivendicata e sostenuta dal cristianesimo anche tenendo presenti le comunità ebraiche della diaspora, pervase dalla 'dolcezza' e dalla soddisfazione straordinaria del potersi aiutare reciprocamente, del condividere la «moralità della piccola gente», e del ritrovarsi accomunati nell'«aria viziata del cantuccio e della conventicola»[46].

---

[44] NF, 5 [65], primavera-estate 1875.

[45] GM II 13.

[46] NF, 10 [183] e [191], autunno 1887. Cfr. anche GM III 19 e 22.

Nel coltivare la consuetudine del pregare e del rallegrarsi insieme, del condividere la «piccola gioia, soprattutto quella dell'amore del prossimo» (GM III 19) i cristiani, che costituiscono una forza capace di sgretolare in breve tempo le fredde e sontuose scenografie dei culti imperiali, assumono e ripropongono forme di vita del tutto sconosciute all'interno della società romana:

> La vita cristiana, che [...] Paolo [...] predica, è la vita *ebraica* […] della piccola gente, specialmente quella degli ebrei che vivono nella diaspora [...]; egli vide l'*applicabilità della vita privata ebraica* alla vita privata della piccola gente di ogni dove[47].

Anche i cristiani, come gli ebrei, ostentano, a cospetto di un mondo per loro carico di minacce,

> la fede in una prerogativa assoluta, la felicità degli eletti, che nobilita ogni miseria e privazione [...], le virtù della famiglia, della piccola congrega, l'assoluta serietà in una cosa sola, nell'intoccabilità della loro vita da parte degli avversari tra cui essi vivono - e tutto ciò che addolcisce, mitiga, ristora: preghiera, musica, pasti in comune ed effusioni di cuore, pazienza, indulgenza, aiuti e servizi reciproci[48].

Simili considerazioni, che rivendicano una sostanziale corrispondenza tra conventicole cristiane e comunità ebraiche della diaspora, risentono della lettura del secondo volume (*Gli apostoli*) della *Storia delle origini del cristianesimo* di Renan. Un capitolo centrale di quest'opera (*Il cammino generale delle missioni cristiane*) mostra come la ripresa di 'stili di vita' presenti nelle «confraternite» di siriani e di ebrei, «disperse ovunque nell'impero romano», abbia agevolato considerevolmente l'affermazione del cristianesimo:

> La predicazione cristiana sembra seguire un solco precedente, che altro non è che quello dell'emigrazione ebraica [...]. L'aspetto più caratteristico della vita ebraica devotamente condotta è sempre stato quello di suscitare molta gaiezza e cordialità. Vi era amore in questo piccolo mondo: si amava un passato, un passato comune; le cerimonie religiose abbracciavano assai dolcemente la vita[49].

---

[47] NF, 10 [92], autunno 1887.

[48] *Ibidem*.

[49] E. Renan, *Les apôtres*, Lévy, Paris 1866, pp. 284-286.

Esibire ‘letizia’, non rinunciare a ‘gioire’ con i confratelli, è un modo per reagire, sostiene Renan, ad una condizione di marginalità e di debolezza:

> L’aspetto più caratteristico della vita ebraica devotamente condotta è sempre stato quello di suscitare molta gaiezza e cordialità. Vi era amore in questo piccolo mondo: si amava un passato, un passato comune; le cerimonie religiose abbracciavano assai dolcemente la vita[50].

Questo lato di continuità tra annuncio cristiano ed ebraismo viene messo in evidenza, intorno al 1887, anche da Nietzsche: «È dalla piccola comunità ebraica che proviene il principio dell’*amore*: è un’anima *più appassionata* che arde qui sotto le ceneri dell’umiltà e della miserabilità»[51].

A partire da tutti questi spunti di riflessione, risulta chiaro al filosofo che anche il cristianesimo, al pari del giudaismo e della grecità, vada indagato soppesando attentamente la sorprendente varietà dei suoi elementi costitutivi, la disomogeneità dei ‘tasselli’ che compongono il quadro complessivo[52]. Il suo «istinto storico», di conseguenza, non può che respingere con indignazione le speculazioni degli antisemiti. Merita ricordare, in definitiva, il sarcasmo con cui Nietzsche, nella primavera 1887, scrive una missiva a Theodor Fritsch, rimandando indietro i fascicoli di un foglio propagandistico, *Die Antisemitische Correspondenz*, a lui inviati senza che ne avesse fatto richiesta:

> Rimando indietro i tre numeri ricevuti [...], ringraziando per la fiducia con la quale mi avete permesso di gettare uno sguardo nel guazzabuglio di princìpi al fondo di questo bizzarro movimento. E tuttavia vi prego di non rendermi più omaggio con simili invii: temo, alla fine, per la mia pazienza. E credetemi: questo orribile voler affermare una propria opinione, da parte di noiosi dilettanti, sul valore di uomini e razze, questa sottomissione ad

---

[50] *Ibidem*, pp. 286 ss.

[51] NF, 10 [181], autunno 1887.

[52] La nuova fede è da intendere come «un mosaico scintillante di antichi concetti e antichi giudizi di valore» (NF, 41 [1], agosto-settembre 1885). In realtà, la «Chiesa cristiana è un’enciclopedia di preistorici culti e intuizioni dall’origine più disparata, e perciò è così capace di diffusione missionaria: essa giungeva un tempo, essa può giungere, oggi, ovunque voglia, essa si trovava e si trova dinanzi a qualcosa di somigliante, al quale può accordarsi e a cui può gradatamente sostituire il suo significato» (M 70). Scrive ancora Nietzsche: «il cristianesimo [...] ha ingurgitato le dottrine e i riti di tutti i culti sotterranei dell’*imperium romanum*, l’assurdità di ogni sorta di religione malata» (AC 37). La conclusione di queste annotazioni non può che risolversi in un paradosso: «Già la parola ‘cristianesimo’ è un equivoco» (AC 39).

> ‘autorità’ che da ogni spirito più avveduto vengono respinte con freddo disprezzo [...], questi continui e assurdi riadattamenti e falsificazioni di oscuri concetti come ‘germanico’, ‘semitico’, ‘ariano’, ‘cristiano’, ‘tedesco’ – tutto questo alla lunga potrebbe mandarmi seriamente in collera e farmi perdere l’ironica benevolenza con cui finora ho riguardato le virtuose velleità e i fariseismi dei tedeschi d’oggi[53].

7. Le complesse origini della religione ebraica

Distinguendosi per l’interesse rivolto alla segreta polisemia, all’interna disomogeneità di tradizioni e civiltà diverse, Nietzsche rimane, negli anni ’70 e ’80 , una figura largamente isolata. La *Kulturgeschichte* del tempo rivendica di preferenza altre prospettive di ricerca. Jakob Burckhardt, ad esempio, ‘costruisce’ il ‘mito’ del Rinascimento ritrovando ovunque – nella vita a corte, nella sfera politica, nel modo di ragionare degli eruditi – l’armonico dispiegamento di un unico principio ispiratore. A partire dall’ultimo decennio del secolo, tuttavia, grazie agli studi di filologi classici, antichisti e storici delle religioni come Hermann Usener e Albrecht Diederich, Richard Reitzenstein e Franz Cumont, si assiste a un repentino mutamento di interessi. Acquistano d’un tratto sorprendente visibilità temi storiografici in precedenza quasi del tutto trascurati. Vengono adesso sistematicamente indagati i secoli compresi tra la fine dell’ellenismo e i primi secoli dell’era cristiana, contraddistinti da scambi continui e sorprendenti ‘ibridazioni’ tra ‘linguaggi’ e simbologie culturali e religiose del tutto diversi, da inattesi ‘ritorni’ e da ‘rivincite’ postume: cerimonie segrete e rituali di iniziazione caratteristici dei culti misterici che tornano a rivivere nel primo cristianesimo; antiche divinità femminili, provenienti dall’Egitto o dal Medio Oriente, che riaffiorano nella figura di Maria e nei suoi attributi; complesse forme di ‘liturgia del potere’ e di celebrazione del monarca-Dio, presenti ad esempio nella corte sassanide, che vengono a riproporsi a Roma, a un certo momento, nella magnificenza dei titoli imperiali e nella divinizzazione del regnante.

Anche gli studi veterotestamentari rientrano in questa nuova prospettiva. Hermann Gunkel, biblista, storico delle religioni e fondatore, assieme, a Wilhelm Bousset, della ‘Scuola teologica di Gottinga’, scuote in profondità,

---

[53] Lettera a Theodor Fritsch del 29 marzo 1887. Pochi giorni prima, Nietzsche aveva scritto, sempre a Fritsch, in una lettera: «Per me gli ebrei, parlando in termini obiettivi, sono più interessanti dei tedeschi: la loro storia mette in mostra problemi ben più sostanziali» (lettera del 23 marzo 1887).

sul finire dell'Ottocento, il campo degli studi biblici[54]. La sua opera del 1895, *La creazione e il caos all'inizio e alla fine del tempo*, rappresenta un rinnovamento radicale nelle indagini intorno alle antichità giudaiche.

Nell'Antico Testamento, Gunkel ritrova i segni di un complesso 'mito della creazione', da ricostruire a partire da immagini, brevi accenni e più lunghi racconti sparsi nei testi canonici, che non coincide in alcun modo col racconto del primo libro della Genesi. In effetti, scrive Gunkel, nei testi veterotestamentari «noi possediamo solo un frammento dell'antica letteratura religiosa»[55], che inizialmente si era formata, nella tradizione ebraica, attraverso l'assimilazione e la lenta modifica di miti cosmogonici babilonesi.

Nella Bibbia restano tracce evidenti, come risulta dalle analisi di Gunkel, della lotta di Marduk con mostruosi esseri marini. I Salmi, ad esempio, presentano sia indicazioni già alquanto rielaborate («Tu domini l'orgoglio del mare,/tu plachi il tumulto delle acque»)[56], sia richiami più espliciti al mito di una drammatica lotta tra Dio e temibili creature che risiedono negli abissi del mare: «Tu con la tua potenza dividesti il mare/schiacciasti la testa di draghi sulle acque»[57]. In base a questa cosmogonia, più antica e ben più drammatica e complessa del racconto tramandato dal primo libro della Genesi, l'opera della creazione del mondo era stata preceduta dal trionfo su temibili demoni marini, dallo sforzo, pienamente riuscito, per incatenare e 'sigillare' l'Oceano[58] e per sconfiggere il caos primordiale: «Non sei forse tu quello che prosciugasti il mare,/le acque del grande abisso […]?»[59].

---

[54] Cfr. i contributi raccolti in G. Lüdemann, Hg., *Die 'religionsgeschichtliche Schule'*, Lang, Frankfurt a.M. 1996. Ancora valida la monografia di W. Klatt, *Hermann Gunkel*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1969. Cfr. anche H. Paulsen, *Traditionsgeschichtliche Methode und religionsgeschichtliche Schule*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», Bd. 75, 1978, pp. 20-55; G. Lüdemann, *Die religionsgeschichtliche Schule*, in B. Moeller (Hg.), *Theologie in Göttingen*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1987, pp. 325-361.

[55] H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1895, p. 88.

[56] *Sl.* 89, 10. Da tener presente, come ricorda Gunkel, anche *Gb.* 38, 8-11 («Chi racchiuse tra due battenti il mare,/quando uscì impetuoso dal seno materno […]?»). Cfr. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, cit., pp. 88 e 92-93.

[57] *Sl.* 74, 13. Cfr. anche *Sl.* 104, 5-9: «Fondò la terra sui suoi basamenti,/mai vacillerà, in eterno./ L'abisso l'avvolgeva come un manto;/le acque coprivano le montagne. Alla tua minaccia fuggirono/ […] verso il luogo che tu loro assegnasti». Cfr. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, cit., p. 88 ss.

[58] H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, cit., p. 96.

[59] *Is.* 51, 10. Stesso motivo in *Is.* 50, 2: «Ecco, con la minaccia io prosciugo il mare/e rendo i fiumi un deserto; i loro pesci imputridiscono per mancanza d'acqua/e muoiono di sete».

Anche altri versetti biblici acquistano, nel quadro storico proposto da Gunkel, un significato del tutto nuovo, risultando dalle complesse commistioni tra civiltà diverse:

> Con la sua forza sconvolge il mare,
> con la sua intelligenza sfracella Raab.
> Al suo soffio i cieli si rasserenano;
> la sua mano trafigge il serpente mostruoso. (*Gb.* 26, 12-13).

Nel mito babilonese della creazione, Marduk, dio delle tempeste, del vento e delle nubi, faceva la sua comparsa, scontrandosi con Tiamat e con le informi creature del caos, a bordo di un carro trainato da cavalli. Anche Jahvè combatte alla stessa maniera il 'disordine' – le acque distruttrici e i draghi dell'abisso – e il suo ingresso in scena prevede un'analoga simbologia:

> Forse divampa contro i fiumi, Signore, la tua ira
> o contro il mare è il tuo furore
> tu che cavalchi sopra i tuoi destrieri,
> sopra i tuoi carri vittoriosi? (*Ab.* 3, 8).

Sia nella saga babilonese che nella più antica cosmogonia ebraica, tramandata nella codificazione letteraria solo in forma lacunosa, gli 'inizi' sono segnati dal tumulto e dalla confusione delle acque. Il passaggio dal caos alla creazione si riassume, in Mesopotamia, nel racconto di Marduk che sconfigge Tiamat, originaria divinità degli abissi simile a drago a più teste. E la stessa vicenda è riproposta, in Israele, non solo nello scontro di Jahvè-Marduk con le acque infide del mare ma anche in tutte le figure del 'bestiario' marino della tradizione biblica, da Leviathan a Rahab[60].

Solo la vittoria sul 'mostro del caos', tra il Tigri e l'Eufrate come in Palestina, rende possibile – come dimostra Gunkel – la creazione[61]. La vicenda di Marduk, che impone l'ordine dopo aver piegato Tiamat, tagliandone a metà il corpo informe, riappare, lievemente modificata, anche nel caso del Dio degli ebrei, in grado di dar inizio alla creazione del mondo solo dopo aver inferto all'avversario un taglio profondo («Tu con la tua potenza dividesti il mare»)[62].

---

[60] H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, cit., p. 112.

[61] *Ibidem*, cit., p. 113.

[62] *Sl.* 74,13. Cfr. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, cit., p. 13. La trama delle 'riprese', degli accostamenti e dei prestiti, tra culture così diverse, trova ulteriori conferme sul piano dell'icono-

La ricerca di Gunkel, che mostra come «più volte la tradizione babilonese abbia fecondato quella ebraica», non si limita ad affrontare quei testi dell'Antico Testamento, in cui resta conservata «una grande ricchezza di allusioni al mito […] del caos»[63]. Nella seconda parte del lavoro, l'analisi prende in considerazione l'*Apocalisse* di Giovanni, un testo che ripropone gli stessi riferimenti[64].

Le analisi de *La creazione e il caos*, che rintracciano una sotterranea continuità tra l'Antico Testamento e l'Apocalisse di Giovanni, impongono di non 'isolare' il canone delle Scritture, di non considerarlo come compiuto resoconto letterario, come esauriente e univoco attestato della religione ebraica. Le testimonianze scritte, in realtà, rappresentano la sedimentazione, ma anche l'irrigidimento e talvolta il riassunto cifrato, di una tradizione assai più ricca e variegata, spesso affidata all'oralità. La complessa trama del 'mito della creazione', tramandata in Israele di generazione in generazione e ancora ben viva all'epoca degli scritti apocalittici, non coincide affatto col racconto della Genesi[65].

Anche a Gunkel, in conclusione, preme mostrare come i 'linguaggi', i 'miti' e i retaggi culturali di popoli diversi, non si svolgano, come sostengono antisemiti

---

grafia. Un simbolo del tempio di Salomone («il mare di metallo fuso del diametro di dieci cubiti») è da spiegare a partire dalle credenze babilonesi: la stessa immagine, a ricordo del trionfo sulle primordiali 'bestie' abissali, era infatti presente nei sacrari di Marduk (*2 Cr.* 4,2). Cfr. *ibidem*, p. 164. Anche nella raffigurazione del tempio di Salomone scolpita sull'Arco di Tito, Gunkel scorge retaggi babilonesi: draghi e orride creature degli abissi marini (*ibidem*, pp. 165-167).

[63] *Ibidem*, p. 117.

[64] Accenni alla ribellione di Tiamat, la divinità delle tenebre che risiede nelle profondità oceaniche, vengono rielaborati, nello scritto neotestamentario, per mezzo di figure e simboli nient'affatto difficili da decifrare: non solo la «bestia che saliva dal mare» e la «grande meretrice che sta assisa su acque copiose» (*Ap.* 13 e 17) (*ibidem*, p. 337), ma anche – e soprattutto – il «grosso dragone […] con sette teste e dieci corna», che «vomitò dalla sua bocca un fiume di acqua» e che alla fine sarà incatenato e gettato «nell'Abisso», nel suo elemento naturale (*Ap.* 12 e 20). Nel trattare del «dragone con sette teste», che con la sua coda scacciava gli «astri del cielo e li precipitava sulla terra», H. Gunkel fornisce una serie di riferimenti ad altre tradizioni orientali, parlando di miti diffusi nel parsismo e nel manicheismo (*ibidem*, p. 381). Resta invece scettico nei confronti delle spiegazioni 'storico-politiche', che individuavano in questo 'bestiario' mitologico precisi riferimenti alla contemporaneità, alla figura di Adriano o di Caligola (*ibidem*, pp. 231-232).

[65] Il mito babilonese dell'origine del mondo è anche visione escatologica; il futuro sarà un ritorno al passato più remoto. Il disordine degli inizi si manifesterà di nuovo, quando Marduk-Jahvè dovrà sconfiggere ancora una volta le tenebre e compiere una «seconda creazione», che nella visione apocalittica – conclude Gunkel – «viene pensata in maniera del tutto analoga alla prima […]. Alla fine dei tempi si ripeterà ciò che è stato al tempo dei primordi: la nuova creazione sarà preceduta da un nuovo caos» (*ibidem*, pp. 367 e 370). Il passaggio dal mito all'escatologia era del resto già avvenuto, sempre a partire dalle medesime credenze, in *Dan.* 7 (*ibidem*, pp. 323 ss).

e propagandisti della superiorità 'indoariana', in spazi isolati e reciprocamente inaccessibili, circondati da 'muraglie' che non permettono scambi, contaminazioni e contatti d'ogni genere.

L'idea secondo cui una 'civiltà' risulta da complessi 'agglomerati', da variegati «mosaici», sostenuta da Nietzsche in più contesti, difesa contro gli antisemiti e ritrovata anche in Wellhausen, non sembra affatto distante dai risultati ottenuti da Gunkel con il suo metodo comparativo: «Siamo colpiti [*erfüllt*] dall'esaltante presentimento dell'estensione e ricchezza infinita del mondo, in cui un solo battito si ripercuote in migliaia di intrecci. Questo è il motivo per cui, a suo tempo, mi entusiasmò tanto l'influenza babilonese su Israele e mi parve più che una 'curiosità' e una notizia 'antiquaria': popoli così lontani, sul piano dello spirito separati da un intero mondo, e tuttavia tra loro collegati! Antichissimi miti dell'umanità e la rivelazione di Giovanni: così lontani nel tempo e nelle idee, e tuttavia identico l'argomento!»[66].

Gli stessi autori – storici delle religioni, filologi classici, orientalisti – che assegnano sempre più importanza, all'inizio del nuovo secolo, al sincretismo religioso dei primi secoli della nuova era, alla magia della tarda antichità, e alle commistioni tra cristianesimo e misteri pagani, non possono che mettere in discussione le separazioni e le linee di confine tracciate dall'antichistica ottocentesca, ormai diventata in tutto simile a «una comoda Scolastica, con percorsi […] e confini ben delimitati, oltrepassare i quali equivale a un crimine contro la scienza»[67]. In effetti non è lecito ignorare, proprio inoltrandosi nella liturgia del primo cristianesimo o nei culti misterici tardo-antichi, che «il concetto 'originalità' […] non si addice a nessun popolo storico (*Kulturvolk*) e a nessuna religione storica (*Kulturreligion*)»[68]. Per ricostruire il tramandarsi e il diffondersi di una credenza, di un mito o di un rituale occorre dimenticare, in realtà, «quell'isolamento delle singole religioni che realizziamo nei nostri manuali», imparando piuttosto «a fare i conti con l'intenso scambio reciproco tra fedi diverse»[69].

---

[66] H. Gunkel, recensione a M. Reischle, *Theologie und Religionsgeschichte* (Mohr, Tübingen 1903), in «Deutsche Literaturzeitung», 1904, p. 1109.

[67] R. Reitzenstein, H.H. Schraeder, *Studien zum antiken Sinkretismus aus Iran und Griechenland* (Studien der Bibliothek Warburg), Vieweg u. Teubner, Leipzig u. Berlin 1926, p. 104.

[68] *Ibidem*, p. 1.

[69] *Ibidem*, p. 65.

Acc. Sc. Torino
Quaderni, 45 (2025), 145-164

«L'epitaffio della razza francese». Proust dalla parte antiebraica

Gianna Gigliotti*

Proust du côté juif è il titolo del documentatissimo studio che Antoine Compagnon, – oggi forse il più autorevole conoscitore degli scritti di Proust – ha dedicato alla ricostruzione delle valutazioni critiche che i rappresentanti della cultura ebraica fecero sin da subito della sua opera[1]. Via via che emergeva sempre più evidente la grandezza letteraria di Proust, questi autori, sia pure tra sfumature e intrecci molto diversi, tesero a sottolineare l'appartenenza dello scrittore alla cultura ebraica. Ebreo da parte di madre – e quindi ebreo per la legge ebraica, – Proust può essere uno di loro.

Questa stessa appartenenza sarà rivendicata per giudicarla del tutto negativamente, inizialmente in forme contenute, poi, soprattutto dopo la morte di Proust, negli anni trenta e quaranta, dalla parte collaborazionista e antiebraica, in modo particolarmente vivace e financo volgare, (come si vedrà). Su «France au travail» del 27 gennaio 1947, a firma Zadig, possiamo leggere *Les origines de Marcel Proust*: «si può dire del romanziere della nostra decadenza che egli fu, in tutta l'accezione del termine, la creazione di sua madre».

1. Proust antisemita? «Essere o non essere ebreo?»

Tra i molti meriti del libro di Compagnon è da annoverare quello di aver definitivamente accantonato l'utilizzazione di talune frasi proustiane[2] e della

* Università di Roma Tor Vergata; gigliott@uniroma2.it

[1] A. Compagnon, *Proust du côté juif*, Gallimard, Paris 2022. Maggiori notizie su questo importante libro nella mia recensione in «Rivista di storia della filosofia», 4/22, pp. 773-776.

[2] Due esempi. M. Proust, *Contre Sainte-Beuve*, a cura di B. de Fallois, Gallimard, Paris 1954, p. 253: «al fondo di quasi tutti gli Ebrei c'è un antisemitismo». E nella *Recherche*, a proposito di Joseph Reinach, – (uomo politico ebreo, segretario di Gambetta, difese Dreyfus e fu accusato di farlo un quanto ebreo. Scrisse *Histoire de l'affaire Dreyfus* in sette volumi,

caratterizzazione dei personaggi ebrei della *Recherche* per avvalorare la tesi di un Proust antisemita[3], sino ad equiparare le espressioni proustiane a quelle che contro l'ebreo Proust sono poi state usate. A margine della mostra *Marcel Proust du côté de la mère*, organizzata a Parigi dal *Musée d'Art et d'Histoire du Judaism* nel 2022, è stato pubblicato il volume collettaneo dallo stesso titolo[4]. Nel suo contributo, *Le récit caché. Proust et la judéité*, Isabelle Cahn cita una confessione di Proust: «tutti hanno dimenticato che sono ebreo, io no»[5].

In una lettera del maggio 1905 a Robert Dreyfus, Proust racconta un episodio accaduto «diversi anni fa. *La Libre Parole* aveva detto che un certo numero di giovani ebrei tra i quali il Sig. Marcel Proust etc., avevano offeso Barrès. Per rettificare sarebbe stato necessario dire che io non ero ebreo e non ho voluto farlo»[6].

1901-1911, fu conosciuto da Proust nel salotto di Madame Straus) – si legge: «Reinach strumentalizzava i sentimenti di gente che non l'aveva mai visto, mentre per lui l'affare Dreyfus si presentava soltanto alla sua ragione come un teorema irrefutabile, […]. Forse quel razionalista manovratore di folle era lui stesso manovrato dalla propria ascendenza: quando vediamo che gli stessi sistemi filosofici più ricchi di verità sono dettati ai loro autori, in ultima analisi, da ragioni di sentimento, come possiamo supporre che in un semplice affare politico, come l'affare Dreyfus, ragioni dello stesso genere non possano, all'insaputa del cervello più raziocinante, guidarne la ragione?». M. Proust, *À la Recherche du temps perdu*, edizione diretta da J.-Y. Tadié, nrf, Gallimard, Paris 1987-1989, vol. II, p. 593; trad. it. (leggermente modificata), di G. Raboni, Mondadori, Milano 1998, vol. II, p. 360. La traduzione italiana di questo luogo, a cura di M. Bonfantini, (nell'edizione in VII volumi), *I Guermantes*, Einaudi, Torino 1966, p. 322, aggiungeva un «ebraica» a «ascendenza» non presente nel testo di Proust.

[3] Ma in fondo basta rileggere A. Maurois, *À la Recherche de Marcel Proust. Avec de nombreux inédits*, Hachette, Paris 1949, (sessantesima ed.), pp. 10-11. Dopo aver ricordato come, grazie alla famiglia materna, Proust avesse conosciuto i tratti caratteristici della borghesia francese ebraica, e li avesse poi ritratti in modo «a volte implacabile, a volte affettuoso», Maurois concludeva: «ogni artista è così multiplo che il critico non può mancare di trovarvi ciò che, per partito preso, vi cerca. Se Barrès non avesse saputo delle origini a metà ebraiche di Proust, la sola lettura dei suoi libri sarebbe bastata a rivelargliele?».

[4] Paris, mahJ, 2022.

[5] La citazione a p. 22 è tratta da E. Berl, *Interrogatoire par Patrick Modiano*, Gallimard, Paris 1976. Proust lo avrebbe confessato a Berl.

[6] *Correspondance de Marcel Proust*, Texte établi, présenté et annoté par Ph. Kolb, Plon, Paris 1970-1993, 21 volumes, vol. V, p. 180. «La libre parole» era il giornale antisemita fondato nel 1892 da Éduard Drumont, il quale nel numero del 18 settembre 1897 scriveva di Adolphe Crémieux, prozio di Proust, autore del decreto che accordava agli ebrei di Algeria la cittadinanza francese per assimilazione, che questi «ha tradito la Francia in modo più odioso dello stesso traditore Dreyfus».

Alle considerazioni di Compagnon aggiungo altre due testimonianze. Il 5 novembre 1943 il poeta israeliano S. Shalom scrive sul quotidiano israeliano vicino al sionismo di sinistra «Davar» un articolo nel quale afferma che l'opera di Proust contiene «un veleno antisemita che fermenta di pagina in pagina, e di conseguenza il suo gusto è viziato e il suo sguardo sospetto». A replicare fu Scholem, il 12 novembre, sullo stesso giornale. Dichiarandosi uno dei ferventi di Proust, e ricordando le notti passate con Benjamin, impegnato nella traduzione tedesca della *Recherche*, – (senza farne il nome e indicandolo solo come «un grande fiero ebreo») – a «speculare sulla trama ebraica annodata in quella immensa impresa», Scholem scriveva di non avervi trovato traccia di quel veleno e metteva in guardia dal bollare indiscriminatamente di antisemitismo ogni sincera capacità di osservazione, magari condivisa dagli stessi ebrei più sinceri [7].

Più recentemente uno storico dello sterminio nazista quale Saul Friedländer, nato a Praga nel 1932 da ebrei di lingua tedesca, nel suo *Proust Uncertainties. On Reading and Rereading In Search of Lost Time*, (2019), nel secondo capitolo, intitolato *Essere o non essere ebreo?*, fa almeno parzialmente propria l'affermazione del *Canone occidentale* di Harold Bloom, secondo la quale la distanza che Proust stabilisce tra il protagonista e il narratore serve a adottare un punto di vista superiore, nel quale anche l'omosessualità e l'ebraismo possono assurgere a un livello di drammaticità dantesco o scespiriano. E poi, pur registrando le espressioni non benevole verso gli ebrei contenute nella *Recherche*, non manca di far notare che molte di esse sono la parodia di quanto Proust aveva scritto ne *Les Plaisirs et les Jours* 'pasticciando' *Bouvard et Pécuchet*[8].

Nel necrologio scritto per la rivista sionista «Menorah» il 22 dicembre 1922, Georges Cattaui scriveva (p. 116), Proust, «lui solo ha saputo vedere, comprendere e giudicare, con una verità che non esclude la simpatia, gli ebrei intorno a lui, ai quali dà il nome Swann, Bloch, Rachel e Nissim Bernard».

---

[7] Leggo l'articolo di Scholem nella traduzione francese dall'ebraico contenuta in *Proust-Monde. Quand les écrivains étrangers lisent Proust*, a cura di B. Cerquiglini, A. Ginésy, É. Sauthier, G. Lefer e N. Bailly, Gallimard, Paris 2022, pp. 222-226. In fondo si applicava a Proust, alla rovescia, il medesimo meccanismo psicologico che lui stesso aveva deriso a proposito di quanto facevano i giornali che, se recensivano favorevolmente un libro su Schiller, sentivano il bisogno di precisare che l'autore aveva combattuto contro i tedeschi. Cfr. M. Proust, *À la Recherche du temps perdu*, cit., vol. IV, p. 416; trad. it. cit., vol. IV, p. 507.

[8] Leggo il testo di Friedländer nella traduzione francese, *À la Recherche de Proust*, Seuil, Paris 2020, p. 40 e p. 45. Per il rimando al passo di Proust cfr. *Jean Santeuil précédé de Les Plaisirs et les jours*, édition P. Clarac avec la collaboration d'Y. Sandre, Pléiade, Gallimard, Paris 1971, p. 62. Insiste ugualmente sul valore satirico delle espressioni di Proust M.-F. Vieuille, *Proust et les Juifs*, l'Harmattan, Paris 2012.

2. Una questione di stile

Uno degli argomenti 'forti' utilizzato inizialmente come possibile chiave di lettura per decifrare lo stile così nuovo della scrittura di Proust[9] fu l'accostamento della lunghezza delle sue frasi alle argomentazioni del *Talmud*[10]. Almeno in parte confondendo la lunghezza o la sofisticheria e la lungaggine dei ragionamenti con la lunghezza delle frasi del *Talmud*, questo argomento divenne poi la 'prova' dell'appartenenza indiscussa della *Recherche* alla *cultura della razza* ebraica.

Su «La revue des vivants», rivista diretta da Henry de Jouvenel, nel numero di marzo 1928, pp. 1077-1083, P. Bastide firma un articolo, *Marcel Proust et le pilpoul*, dedicato a Anatole de Monzie, uomo politico e saggista cattolico che tenne una posizione centrista, cercando di mediare tra diverse fazioni. Monzie aveva scritto un dialogo immaginario tra un sostenitore di un Proust intriso di ebraismo e un avversario che lo nega. L'articolo di Bastide insisteva su alcuni temi iconici circa l'ebraismo di Proust: la gelosia, frutto dell'esclusione, la perenne insoddisfazione, ma aggiungeva un altro motivo. Bisognava sbarazzarsi del modo occidentale di guardare all'ebraismo, per mostrarne il volto orientale: uno scatenarsi dell'intelligenza intorno agli argomenti più illusori, un'aspra violenza nelle discussioni lontane dalla realtà concreta. (Traslitterato dall'ebraico, *pilpoul* indica per l'appunto un dibattito estremamente puntiglioso).

E allora può essere interessante ricordare come poi, nel 1943, quando ormai era diventato praticamente impossibile prendere posizione nei confronti di Proust senza fare anche il nome di Céline, si possa sentire il bisogno di

---

[9] Che per Proust lo stile fosse questione essenziale era certamente verissimo. E a cominciare da Spitzer tanta illustre letteratura proustiana ci si è soffermata. Mi piace ricordare come un'opposta valutazione dell'importanza dello stile si ritrovi in due 'classici', verso i quali era opposta la stima di Proust. Chateaubriand scrive: «Si dura soltanto per merito dello stile», e «Non poteva esserci rinnovamento nell'idea senza innovazione nello stile». (F.-R. de Chateaubriand, *Memorie d'oltretomba*, trad. it. di I. Rosi, F. Martellucci e F. Vasarri, Einaudi, Torino 2015, vol. I, p. 352 e p. 555). Sainte-Beuve invece si preoccupa che «nell'uso del talento» stilistico non si annidi il pericolo di una «deviazione morale», uno «scoglio incontrato da Michelangelo, come da Balzac, da Racine, da quel Goethe…». (Ch.A. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, vol. I, libro secondo, trad. it. di F. Baldo, Einaudi, Torino 2011, p. 409. Devo alla cortesia del prof. Luc Fraisse la conferma che Proust avesse letto *Port-Royal*).

[10] La vicinanza allo stile del *Talmud* è stata per altro richiamata per uno scrittore stilisticamente tanto diverso da Proust: Kafka. Cfr. la *Prefazione* di A.M. Ripellino a B. Schulz, *Le botteghe color cannella*, Einaudi, Torino 1970, p. XXVII: «stile vitreo di Kafka, dalla sua casistica talmudica».

smentire Anatole de Monzie che su Proust aveva espresso un severo apprezzamento. Possiamo leggere un articolo non firmato[11]:

> Le ragioni che spingerebbero gli amici di Proust a seppellire Céline sono della stessa natura di quelle che spingono oggi Céline a voler seppellire Proust. Sono extra letterarie. Non è così del giudizio che Anatole de Monzie avanza sullo stesso Proust […]. D'accordo sulla pulizia che si impone e sulla necessità di gettare alla spazzatura "le macchine arrugginite della demagogia", […] questa pulizia il signor de Monzie vuole estenderla al regno delle lettere. "Che la gloria malsana di Proust sparisca!", scrive. Con la stessa penna, con lo stesso inchiostro, ma soffuso di acqua benedetta, ci aveva servito, nelle pagine precedenti, una piccola tirata adulatrice su Léon Blum, il che prova che non è, come per Céline, il talmudismo di Proust a disturbarlo….
> Ciò che bisogna spazzare via, Signor Anatole, non è tanto la "gloria malsana" di Proust, quanto la vecchia falsa retorica che le fa profetizzare che "la civiltà francese esigerà una grandezza liberata da vana prudenza", […] che essa amerà "i discorsi che esaltano gli atti, le passioni, che travolgono le barriere". Anche questo è talmudismo, ma delle riunioni pubbliche.

La profezia non fu sbagliata. Ormai pentito dell'appoggio dato a Proust per il conseguimento del Goncourt, Léon Daudet così saluterà l'uscita delle *Bagatelle per un massacro*: «questo libro è UN ATTO che avrà, forse, un giorno tremende conseguenze»[12].

Il tema della presenza della cultura ebraica nella *Recherche* è ormai anch'esso ampiamente trattato[13].

---

[11] «Révolutions», 27 febbraio 1943, *À propos de Proust.*

[12] L. Daudet, *Un livre symptomatique: Bagatelles pour un massacre*, in «L'Action Française», 10 febbraio 1938. Si può leggere in italiano in *Il dossier "Bagatelle", La polemica su Céline in Francia e in Italia*, introduzione e cura di R. De Benedetti, Medusa, Milano 2019, p. 81. (La prima parte traduce alcune delle recensioni raccolte nel volume di A. Derval, *L'accueil critique de "Bagatelle"*, Écriture, Paris 2010). Nello stesso volume, (p. 101), si può leggere un'altra entusiastica recensione delle *Bagatelle*, a firma di Jean-Pierre Maxence, comparsa il 4 marzo 1938 sul settimanale di estrema destra «Gringoire», dove si difende Céline dall'accusa di mancare di obiettività, di non cercare mediazioni, una qualità «da stupido… o da scaltro semita».

[13] Mi limito a ricordare i due testi che ho più consultato: J. Hassine, *Marranisme et hebraisme dans l'œuvre de Marcel Proust*, Fleury-sur-Orne, 1994 e B.H. Lustig, *Judaism in Marcel Proust. Anti-semitism, Philo-semitism and Judaic perspective in Art*, New York, Peter Lang, 2012. Entrambi documentano molto analiticamente la presenza di fonti della letteratura ebraica negli episodi della *Recherche* senza per questo fare di essa un'opera 'ebraica'. Élizabeth de Gramont, (Antoinette Corisande Elizabeth de Gramont, duchessa di Clermont-

Di recente in un articolo *Proust et l'extrème droite*, a firma Patrick Mimouni[14], si legge dell'esistenza in famiglia di un prozio materno, Godehaux Weil, che con lo pseudonimo di Ben Lévi aveva scritto un libro intitolato *Matinées du Samedi* (1842), storielle morali e religiose estratte dal *Talmud*. Mimouni ritiene certo che il libretto fosse abitualmente letto in famiglia, anche se né Marcel né Robert Proust ne fecero mai parola.

Il presunto carattere ebraico dello *stile* dell'ebreo Proust verrà richiamato per contrapporlo a quello del purificatore Céline[15]. Una cosa li accomuna: l'importanza attribuita allo stile e la convinzione che la lingua francese potesse (e dovesse) essere rinnovata. In una celebre lettera a M.me Straus del 6 novembre 1908[16] Proust scrive che, come durante l'*affaire Dreyfus* per difendere l'esercito francese bisognò attaccarlo, così «le sole persone che

---

Tonnerre, autrice di 4 volumi di *Mémoires*, editi da Grasset nel 1928-1935, come pure di un volume *Marcel Proust*, Grasset, Paris 1948), racconta in *Souvenirs du monde 1890-1940*, Grasset, Paris 1966, che sia pure meno violento rispetto agli anni dell'*affaire Dreyfus*, e anche senza arrivare a «un antisemitisme à "pogroms"», l'ostilità verso il «corpo estraneo», «impossibile da assimilare», degli ebrei colti, era tuttavia tangibile. Proust raccontò a Paul Morand che durante l'*affaire* Dreyfus il proprietario della casa di Boulevard de Malesherbes dove abitavano i Proust, feroce antisemita, costrinse ciascuno dei figli a sfidare a duello uno dei Rotschild. «La Libre Parole» occupava un posto intellettuale paragonabile a quello esercitato da Maurras subito dopo la guerra. In *Le Côté de Guermantes* Proust mette in bocca alla duchessa di Guermantes l'affermazione che basti scrivere sul proprio ombrello "Morte agli ebrei" per vedersi aprire le porte del Faubourg Saint Germain, e il salotto Verdurin si adegua: il suo antisemitismo «ha raggiunto un grado di autentico parossismo», (*À la Recherche du temps perdu*, cit, vol., II., p. 549; trad. it. cit., vol. II, p. 305). Del resto, è stata Hanna Arendt a notare ne *Le origini del totalitarismo* che l'antisemitismo latente in quegli anni viene portato alla luce proprio da Proust. Donna di ampie vedute, avendo conosciuto Proust e avendolo invitato spesso nella sua tenuta di campagna, Élizabeth de Gramont coglie il senso 'laico' dell'origine ebraica di Proust e scrive: «Una mescolanza di sangue ebraico (*juif*) aggiunge alla colossale intelligenza di Proust quel non so che di distaccato e di universale che è proprio della razza ebraica (*hébraïque*)», ma questa mescolanza «aumenta ancora la densità del suo spirito (*esprit*) al quale nulla sembra mancare, […]. Quelle di Proust erano la ricerca di una documentazione enciclopedica». (pp. 68 e ss.).

[14] «La règle du jeu» (rivista diretta da Bernard Henry-Lévy), maggio 2023, n. 79, Grasset, Paris 2023, pp. 15-88.

[15] Sul confronto Proust-Céline la bibliografia è ovviamente molto ampia. Mi limito qui a rimandare al recente V. Magrelli, *Proust e Céline. La mente e l'odio*, Einaudi, Torino 2022, e alle indicazioni bibliografiche ivi contenute.

[16] Geneviève Halevy, figlia di Fromenthal Halevy, compositore, autore di *Le Juive*, segretario perpetuo della sezione Belle Arti del Palazzo Mazarin. Vedova di Bizet (l'autore della *Carmen*), sposò Émile Straus avvocato dei tre fratelli Rotschild. Fu un'assidua corrispondente di Proust e nel suo salotto si riunirono i principali difensori di Dreyfus.

difendono la lingua francese sono coloro che "l'attaccano". […]. Quando si vuol difendere la lingua francese, in realtà si scrive tutto al contrario del francese classico»[17].

Anche per Céline lo stile è essenziale: «sono un maniaco dello stile»[18]. Come ricorda anche Magrelli, Céline, figlio di un padre fortemente antisemita e di una merlettaia, indugia sulla squisitezza del merletto, sulla propria fatica e la propria raffinatezza per ottenere «un merletto in lingua», attraverso una trasposizione e ricucitura della lingua stessa. E, come Proust, Céline pensa che la lingua francese debba essere radicalmente rinnovata: «il mio contributo alle lettere francesi […] credo sia stato rendere la lingua francese scritta più sensibile, più emotiva, […] che *palpiti più che ragionare*». «Darei tutto il Proust di questo e di quell'altro mondo per un: "Brigadiere, voi avete ragione"»[19]. «Persino la frase alla Proust è tremendamente insensibile, non succede niente dentro»[20]. I francesi avrebbero una lingua «rigorosa, algida, geometrica», e Céline avrebbe provato ad «arroventarla». La 'prova' e la 'colpa' del suo essere ebreo saranno sempre più additate nella dimensione raffinatamente razionale e lucida della prosa di Proust. Ma per Céline cambiare stile significa cambiare civiltà: «credo che per avere un nuovo stile ci voglia una civiltà nuovissima, anzi fortissima»[21]. Civiltà messa in pericolo da uomini come Proust: «ci ribaltiamo definitivamente nella merda, eccoci caduti, finiti al rango inferiore di sotto-prousterie»[22]. Civiltà che ancora negli anni Cinquanta gli sembra al tramonto, perché, appunto, gli uomini «*Proustizzano*»[23]. Come aveva anticipato nel *Voyage*: «Proust, mezzo fantasma lui stesso, si è perduto con una straordinaria tenacia nell'infinita, inconsistente futilità dei riti e delle pratiche che si attorcigliano intorno alla gente di mondo, gente del vuoto, fantasmi di desideri, festaioli indecisi

---

[17] *Correspondance*, cit., vol. VIII, pp. 276-277.

[18] Intervista a Céline realizzata per «Radio svizzera romanda» nel marzo 1955 da Robert Sadoul. Trad. it. in L.-F. Céline, *Un profeta dell'apocalisse. Scritti, interviste, lettere e testimonianze*, a cura di A. Lombardi, Bietti, Milano 2021, p. 158.

[19] Corsivi miei. La seconda citazione dalle *Bagatelles* è tratta dall'edizione del 1937, Ed. Denoël, Paris. Non mi soffermo sulle travagliate vicende editoriali di questo scritto, in Francia come in Italia. Rimando a *Il dossier "Bagatelle", La polemica su Céline in Francia e in Italia*, cit. La prima traduzione italiana a cura di G. Pontiggia è quella presso Guanda, 1981.

[20] L.-F. Céline, *Un profeta dell'apocalisse*, cit., p. 114. Si tratta di una dichiarazione del 1961.

[21] *Ibidem*, p. 154. Si tratta di una dichiarazione del 1957.

[22] Id., *Bagatelles*, cit., 1937, p. 187.

[23] Id., *Un profeta dell'apocalisse*, cit., p.171.

sempre in attesa del loro Watteau, cercatori esangui di improbabili Citere»[24]. Proust, che così simbolizza insieme la religiosità ebraica identificata con la ritualità casistica e la debolezza della ormai morente società francese.

Ricco, ebreo, omosessuale, ma, ahimè, grande scrittore, Proust diventa allora la fonte migliore per risalire a un altro pericolo che la civiltà ebraica rappresenta per la civiltà francese: la valutazione della razionalità e dell'intelligenza. La frase proustiana che apre *Contre Sainte-Beuve*: «Chaque jour j'attache moins de prix à l'intelligence», potrebbe suonare in sintonia con l'«in principio era l'emozione» di Céline, ma poi non si dimentica la sottile analisi della *Recherche*: se «l'intelligenza […] non è lo strumento più appropriato per cogliere il vero […] è […] una ragione in più per cominciare dall'intelligenza» perché sarà questa, «collaboratrice e inserviente», a riconoscere il primato di quegli «altri poteri»[25]. (Durante il rogo dei libri sulla piazza dell'opera a Berlino il 10 maggio 1933 Goebbels concluse la sontuosa cerimonia dichiarando chiusa «l'epoca dell'intellettualismo ebraico»).

Rivolto a Proust anche da Céline, il rilievo che nella *Recherche* prevalga il gusto ebraico dell'analisi e del ragionamento – razionalità e sofisticheria identificate – sarà un *leit-motiv* della critica antiebraica a Proust, che fa sua, senza averne l'indiscusso genio, la rozza volgarità del Céline delle *Bagatelles*.

Ne abbiamo tre esempi tratti dalla pubblicistica collaborazionista francese degli anni '40.

Il primo articolo, – firmato Max Davigny, che già aveva dichiarato «non francese» la gioventù che vedeva passeggiare per il quartiere latino, (gli *Zazous*!), – si può leggere sul settimanale collaborazionista «Jeunesse» del 21 giugno 1942 alla rubrica "Ritratto".

> Figlio del dottor Adrien Proust e di una madre ebrea Marcel Proust è morto il 18 novembre 1922, all'età di 51 anni, con l'aureola di una gloria che, non se ne dispiacciano i suoi ammiratori, è destinata a scemare sempre di più.
> Quanto non si è detto e scritto sull'uomo e sull'opera! Di quali commentari appassionati non è stata sovraccaricata un'opera già di per sé così densa! Possiamo affermare che la gloria letteraria di Marcel Proust non avrebbe mai conosciuto le vette che è riuscita a raggiungere se tutta un'équipe ebraica dove fremevano i Dreyfus e i Kahn, i Crémieux e i Maurois, sino al caro Léon Blum, non avesse gridato al genio sin dall'apparizione de *À la Recherche du temps perdu*. Senza il corso degli avvenimenti che hanno

[24] L.-F. Céline, *Voyage au bout de la nuit*, Gallimard, Paris 1966, p. 74; trad. it. di E. Ferrero, Corbaccio, Milano 1992, p. 84.

[25] M. Proust, *À la Recherche du temps perdu*, cit., vol. IV, p. 7: trad. it. cit., vol. IV, p. 10.

> scosso un po' la "letteratura", bisogna presumere che Marcel Proust sarebbe stato rivendicato da tutto un clan come uno scrittore ebreo. […].
> In questo breve ritratto non possiamo affrontare l'opera in modo più esteso e dimostrare, tra le altre cose, come la mancanza di prospettiva morale restringa singolarmente l'universo proustiano.
> Sin da ora, e senza volersi sostituire alla posterità esprimendo un giudizio affrettato su un'opera così complessa, è permesso predire, senza troppi rischi, che di tutto questo ammasso non resterà che una raccolta di "Passi scelti", composta di pagine alcune delle quali, già classiche, sono incontestabilmente ammirevoli.
> A parte questo, l'opera di Proust non è più per noi, sin da ora, che un fiore clorotico e velenoso sbocciato sul letame di una borghesia in decomposizione.

Un secondo articolo, *Proust. Ma cherie*, è a firma di Pierre Masteau, agente del Commissariato generale per le questioni ebraiche al servizio di Propaganda, e compare su «Au Pilori» dell'11 marzo 1943. Leggiamo:

> Proust è Ebreo, la sua arte è essenzialmente talmudica, e reca i segni della decadenza e della deliquescenza della razza "eletta".
> Che quest'arte sia piaciuta a un certo pubblico, pubblico dei *salons* cosiddetti letterari (perché?) i cui gusti (!) sono fatti del settantacinque per cento di snobismo, del quindici per cento di abile pubblicità, e del dieci per cento del talento dell'artista, non fa meraviglia. Ciò che piuttosto ci meraviglia è che, nell'ora attuale, vi siano ancora degli spiriti, e tra i più puri, che si compiacciono di "rileggere" Proust.
> Queste sapienti sfumature [*papillotages*. Il termine è usato dallo stesso Proust ne *Le temps retrouvé*], questi sottili effluvi letterari sono fatti apposta per mandare in estasi gli snobs rappresentanti di una borghesia avvilita e *délabrée* che si compiace nella "profezia totale", ma non sono il nutrimento, non possono esserlo, di spiriti sani, forti e puri. Non è con questi sonniferi che si forgia una razza.
> Ma la letteratura è al di sopra di queste basse contingenze, e il talento qui, il genio là…
> Fesserie!
> È la panzana classica per Rousseau, per Gide, per tutti gli spiriti deprimenti e degenerati.
> Non c'è una sola ragione per tenersi a casa una spazzatura particolarmente… odorosa, per metterla ostentatamente sotto il naso di tutti gli invitati; è sadismo, è masochismo da parte di chi se ne compiace!
> Le contorsioni (*tarabiscotages*) alla Proust da far venir meno tutti gli eccentrici (*zazous*) della terra (pensaci quindi, Proust, mia cara…) non è per noi, e, come Céline che ha sempre ragione, noi non proviamo nessun

> gusto per *la très minusculisante analyse d'enculage à la Prout-Proust, "montée-nuance" en demi-dard de quart de mouche*[26].

Il terzo, comparso su un altro giornale collaborazionista, «Appel», lo stesso 11 marzo 1943, a firma di Robert Jullien-Courtine, membro di *Action française*, è riferito agli scritti di Ramon Fernandez, e si intitola *Ramon Fernandez à la Recherche de temps à perdre*. Fernandez, transitato, con sconcerto del figlio, dal socialismo al comunismo al collaborazionismo, fu tra i primi estimatori di Proust, – (si veda il bellissimo ricordo *L'accent perdu* pubblicato su «La Nouvelle Revue Française» del primo gennaio 1923, *Hommage à Marcel Proust*[27]) – suo corrispondente, nonché autore di un pionieristico *Proust ou la généalogie du roman moderne* (1943), che fu oggetto di molte recensioni.

Scrive Jullien-Courtine:

> Quando, più, tardi, gli storici rifletteranno sulla nostra epoca e vorranno, - logicamente – mettere in parallelo i fatti piccoli e grandi, trarne una lezione che non sarà certo onorevole per il popolo francese, che cosa vedranno in questi primi mesi del 1943?
> A Est, la barbarie sovietica, […]. A Ovest, un'aviazione, cosiddetta civile, che semina la morte di innocenti. E se guardiamo un po' di più al nostro paese martoriato troveremo la vita letteraria. E l'apparizione di un libro voluminoso, di 207 pagine, su Marcel Proust!

---

[26] In corsivo nel testo. Più o meno traducibile con: «la molto minuscolizzante analisi dell'inculata alla Prout-Proust, "*montée-nuance*" in mezzo pungiglione di quarto di mosca» ("*montée-nuance*" è credo un neologismo di Céline. *Monter en nuance* indica un'azione che rende sempre più fine la sfumatura, ma qui è facile vedere anche un'allusione omofoba alla monta del maschio che copre un partner passivo. *Enculer les mouches* è espressione per "cercare il pelo nell'uovo", "spaccare un capello in quattro"). Si tratta di una citazione dalle *Bagatelles pour un massacre*, cit., p. 169, dove l'espressione *Prout-Proust* ricorre più volte come gioco di parole per *prout-prout* che significa troppo prezioso, eccessivamente manierato, spesso riferito a omosessuali. Per esempio «l'enculailleur irrésolu poitrineux Prout-Proust». Tradurre Céline «è una guerra», come si è espresso, in occasione della sua traduzione italiana di *Guerre*, (Milano, Adelphi, 2023) un suo estimatore e traduttore quale Ottavio Fatica, (grande traduttore, tra l'altro, di *Moby Dick*). Sui manoscritti di Céline è ora da vedere Emmanuel Pierrat, *L'affaire Céline. La véritable histoire des manuscrits rétrouvés*, Écriture, Paris 2024. Per il problema 'tradurre Céline' si veda anche *In tassì con Caronte*, in O. Fatica, *Lost in Translation*, Adelphi, Milano 2023, pp. 51-60. Sull'«enorme lavoro» richiesto dallo stile si veda l'intervista a Céline citata, pp. 151-152 in particolare. In una intervista del luglio 2023 Ottavio Fatica osserva che, insieme ad Artaud, Céline porta nella scrittura la sua accensione psichica. E lo contrappone a Joyce il cui radicalismo è giudicato «formalizzato».

[27] Si può leggere in italiano in *Proust e i suoi amici*, trad. it. parziale del numero della rivista, Medusa, Milano 2011, pp. 55-57.

Céline la guida, il faro: Céline, al quale, nell'esitazione e nel dubbio, possiamo rifarci senza sbagliare, ha scritto questa frase magnifica: "Se Proust vivesse, la caduta di Stalingrado l'avrebbe senza dubbio lasciato freddo!" [28]. Quanto a noi non abbiamo bisogno di questa voce vendicatrice per scagliarci contro questo attentato, questa truffa intellettuale. Però questa frase mette troppo correttamente a fuoco il soggetto per non volerla citare. Sento ridere i piccoli maligni: "Stalingrado è lontana, Proust ha del talento (loro dicono genio) […].

Cretini! Tre volte poveri cretini, ai quali i cosacchi motorizzati del Sig. Vorochilof – [Kliment Efremovič Vorošilov, dal 1941 al comando del fronte di Leningrado] – si incaricherà di dare una lezione, se per fortuna della Francia e per loro disgrazia, il Führer Adolf Hitler non avesse dato il segnale della lotta per la vittoria!

Dunque, il Signor Ramon Fernandez ci parla di Proust, lo studia! Non abbastanza però per dirci che la madre era ebrea. Dimentica di ricordare che Proust è figlio di una *demoiselle* Weill. La quale era anche la cugina di M.me Neuburger, madre del completo *youtre* Bergson, che si trovò così a essere cugino del *demi-youtre* Proust. [*Youtre* è il termine dispregiativo per 'ebreo', ampiamente usato da Céline nelle *Bagatelles*]. Curiosa dimenticanza. Dimenticanza, a dire il vero, difficile da spiegare, perché il talento di Proust […] è fatto per l'appunto di questo *metissage*.

Ed ecco già un coro di lodi che volano oltre l'imprudente autore, sull'argomento, il cattivo argomento. Perché la critica degli "amichetti" è vigile. Prontissima a chiocciare per Saint-Exupery, a farsela sotto per Mauriac, a scodinzolare per Proust.

Lui che si faceva piccolo piccolo davanti a Céline, – [Fernandez ebbe un dissidio con Céline riguardo a Bergson] – riprende il pirolo per glorificare la trasposizione introspettiva che permette di ricostituire il flusso interiore sforzandosi di penetrare dall'interno nel movimento creatore proustiano. [*sic*].

Penetrare dall'interno! Ci siete? Anche noi!

---

[28] Si tratta di una lettera inviata da Céline al giornale «Révolution Nationale» del 20 febbraio 1943. Cfr. L.-F. Céline, *Un profeta dell'apocalisse*, cit., pp. 319-320. Preconizzando un prossimo incontestato primato di «Proust, Bergson e Marx», Céline scriveva: «Si cavilla molto su Proust. Questo stile?... Questa costruzione bizzarra?... Da dove? […]. Oh! È semplicissimo! talmudico. […]. Lavoro da bachi. Questo passa, ritorna, rigira, riparte, non dimentica niente, all'apparenza incoerente, per noi che non siamo Ebrei, ma di "stile" per gli iniziati! Il baco lascia dietro di sé, come Proust, una sorta di tulle, di vernice, iridato, impeccabile, capta, soffoca, riduce tutto ciò che tocca e sbava – rosa o stronzo. Poesia proustiana. Quanto al fondo dell'opera proustiana, è conforme allo stile, alle origini, al semitismo: designazione, mascheramento delle élite marce nobiliari mondane, invertite, eccetera, in vista del loro massacro. Epurazioni. Il baco passa sopra, sbava, irida. Il carro armato e le mitragliette fanno il resto. Proust ha compiuto il suo compito, talmudico».

Nelle *Bagatelles* Céline aveva scritto: «So per certo che l'arte Gidiana, dopo l'arte Wildiana, dopo l'arte Proustiana, fanno parte dell'implacabile continuità del programma ebraico. Portare tutti i goym a prenderla nel culo. Putrefare accuratamente la loro élite».

Gide rifiutò di prendere sul serio l'antisemitismo delle *Bagatelles* ritenendo che il termine 'ebreo' fosse un «*mot-valise*», una cosa «non più seria della cavalcata di Don Chisciotte in pieno cielo»[29]. E Sartre, in modo in fondo analogo, pensa che l'odio antiebraico di Céline sia genericamente l'odio contro tutta la razza umana, e, a suo modo, avvalora l'immagine di un Proust mezzo ebreo che privilegia il ragionare rispetto al sentire. In *Ebrei*, scrive che «la cultura dei sentimenti e dell'io» non possono essere quelli dell'Ebreo, che «non *vede* l'irrazionale»: «l'Israelita può senza dubbio *analizzare* i suoi affetti, ma non li può coltivare, può essere Proust, ma non Barrès»[30].

Questa 'impotenza', sia essa congenita alla *razza*, sia indotta dalla necessità di opporre una resistenza all'emarginazione, si riverberebbe nella scrittura, nella lingua, incapace di rendere l'immediatezza del sentire. Céline non ha dubbi: questa lingua determina la fine della cultura francese:

> Il "francese" degli studi classici, il "francese" decantato, francese filtrato, ripulito, francese strofinato (modernizzato naturalista), il francese minchione, il francese alla *montaigne*, alla *racine*, francese ebraizzato per lauree, francese d'*Anatole France* il giudaizzato, il francese accademia Goncourt, il francese schifoso per l'eleganza, manierato, orientale, untuoso, vischioso come lo sterco, è diventato l'epitaffio stesso della razza francese.

Le *Bagatelles* non sono il solo testo che accosta Proust a Montaigne, dove l'accostamento sullo stile passa del tutto in secondo o terzo piano rispetto all'accostamento in quanto mezzi-ebrei (anche la madre di Montaigne era ebrea)[31].

---

[29] «La "N. R. F".», 1° aprile 1938.

[30] J.P. Sartre, *Ebrei*, trad. it. di I. Weiss, Edizioni di Comunità, Milano 1948, pp 125 e 131.

[31] R. Duchêne, *Marcel Proust sans masque*, Le Passeur, Saint-Amand-Montrond 2022 (I. ed. Robert Laffont, 1994), a p. 33 ricorda André Maurois, *À la Recherche de Marcel Proust*, cit., p. 11: «in letteratura come in genetica l'incrocio fa bene», e più crudamente R. Soupault, *Marcel Proust du côté de la médicine*, Plon, Paris 1967, p. 49: «Non vi è nulla di artificioso nell'attribuire all'unione sessuale giudaico-cristiana di una Weil con un Proust l'origine di un rampollo eccezionale. Montaigne, è noto, è un esempio paragonabile».

Già Cattaui, nel necrologio che ho ricordato, aveva indicato in Montaigne lo scrittore francese al quale più che a ogni altro Proust ci farebbe pensare, per il senso dello scorrere continuo, e di una costante mobilità. In Italia già nel 1933 Maria Luisa Belleli osservava che dell'ebraismo di Montaigne si cominciò a parlare partendo dal rilievo dato all'ebraismo di Proust[32].

Se ne è occupato da par suo Compagnon in un capitolo del libro che muove dalla constatazione che il paragone con Montaigne, giocato sia in positivo, più all'inizio, che in negativo, più tardi, fa sempre riferimento alla comune origine mezzo-ebraica.

In positivo si potrebbe cominciare con l'omaggio di Albert Thibaudet, *Marcel Proust et la tradition française*[33], nel già ricordato numero della «N.R.F.» del gennaio 1923, dove si legge: «da sei anni è diventato in Francia un luogo comune evocare a proposito di Proust il nome di Montaigne». Thibaudet passa a esaminare quanto possa esserci di appropriato in questo accostamento. Riguardo a Montaigne «non senza qualche riserva», si chiede se il loro «snobismo» non sia da legare a «un altro genere di parentela»: avere in comune una madre ebrea. E aggiunge un'osservazione importante ai fini di poter bollare poi non l'uomo ma lo scrittore Proust come ebreo: «il loro stile non mette del movimento nei pensieri, secondo la definizione classica, ma immette il pensiero in un movimento pre-esistente che il pensiero si contenta di sposare o di interrompere»[34].

Nel numero del 1925 de «La Revue Juive», Jean de Menasce, – (nato a Alessandria da una famiglia di banchieri, educato a Oxford, frequentatore del circolo di Bloomsbury, attivo all'ufficio di Ginevra dell'Organizzazione sionista) – parlando di Bloom, il protagonista dell'*Ulisse* di Joyce, scrive che questi «pensa ebraico», o, meglio, «questo pensa in lui»[35].

Si viene cioè radicalizzando l'idea di un ebraismo culturale ontologico, razziale, che, in qualche modo preesistente allo scrittore, ne condiziona l'opera, come ne condiziona l'agire. All'epoca dell'*affaire* Dreyfus, Barrès ebbe a dire: «che Dreyfus sia capace di tradire, è la conclusione che traggo dalla sua razza». E stigmatizzò lo stile molto puntuale del *J'accuse* di Zola come un «démembrer birbe à birbe»: una ripresa dello stile talmudico.

---

[32] M.L. Belleli, *Modernità di Montaigne*, Formiggini, Roma 1933. Cfr. anche *Invito alla lettura di Marcel Proust*, Mursia, Milano 1967.

[33] Sulla critica letteraria dei primi quattro critici (Thibaudet, Rivière, Du Bos, Fernandez) della «N.R.F.» cfr. G. Poulet, *La conscience critique*, Paris, Corti, 1971, pp. 57-70.

[34] «La Nouvelle Revue Française», del primo gennaio 1923, Gallimard, Paris 2008 (ristampa), p. 138.

[35] A. Compagnon, *Proust du côté juif*, cit., p. 134.

In negativo basterà qui ricordare Gide. È Compagnon a informarci che Gide «vend la mèche», «rivela qualcosa che doveva restare nascosto»: dichiarò in privato di non volerlo scrivere ma la *souplesse* dello stile di Proust è ebraica e cita lo stesso «grado di eredità» di Montaigne[36].

A proposito dell'*affaire* Dreyfus[37], Proust ha sempre rivendicato la razionalità e non l'affetto per la madre come motivo del suo schierarsi a favore del capitano ebreo accusato ingiustamente, (della falsità delle accuse già Reinach aveva informato il salotto di M.me Straus). Del resto, nel suo *Souvenirs sur l'Affaire*, Léon Blum, (socialista, futuro presidente del governo provvisorio della Repubblica francese nel 1946-1949), ricorda che all'epoca del processo non vi era negli ebrei alcuna predisposizione favorevole a Dreyfus. La più gran parte di loro accolse con molta circospezione e diffidenza gli inizi della campagna per la revisione del processo[38]. In una lettera a Pierre d'Orléans del 30 novembre 1899 Proust ribadisce la sua distanza da antimilitarismo e anticlericalismo fioriti intorno al caso Dreyfus, insiste sul carattere della sua scelta di campo: «No, […] nel caso giudiziario sono stato e sono rimasto dreyfusardo, credendo all'innocenza di Dreyfus»[39]. In *Jean Santeuil* Proust sottolinea il comportamento razionale e non ideologico del colonnello Picquart. Ammirato, Jean lo ascolta argomentare a favore dell'innocenza di Dreyfus e lo chiama «filosofo». E nel 1906, in una lettera a M.me Straus, Proust scrive che a ripensarci gli sembra incredibile che quei fatti siano accaduti «in Francia e non presso gli apaches»[40]. Eppure la maggiore 'presenza' dell'*Affaire* in *Jean Santeuil* rispetto alla *Recherche* fu attribuita alla maggiore libertà di espressione data

---

[36] *Ibidem*, cit., p. 103.

[37] Cfr., tra gli altri, M. Piazza, *La rappresentazione a-biografica e l'innocenza di Dreyfus*, in «Quaderni proustiani», 2004, pp. 61-70.

[38] L. Blum, *Souvenirs sur l'Affaire*, Gallimard, Paris 1935, pp. 42-43.

[39] *Correspondance*, cit., vol. XIV, p. 336.

[40] *Correspondance*, cit., vol. VI, p. 127. Nella citata lettera a Pierre d'Orléans si legge: «se un radicale è antidreyfusardo tutti i clericali votano per lui, se un ebreo è antidreyfusardo gli antisemiti lo proteggono e il faubourg Saint-Germain lo accoglie. Si tratta di questo e non più di questo. "Essere o non essere, ecco il problema"» (vol. XIV, pp. 337-338). Non c'è nessuna razionale oggettività nello schierarsi pro o contro Dreyfus. Quando nel novembre 1921 Proust scrive a Jacques Boulanger: «non mi occupo di politica, e non me ne sono mai occupato, a meno che non si voglia chiamare occuparsi di politica aver firmato venticinque anni fa una lista per la revisione del processo Dreyfus» (*Correspondance*, cit., vol. XX, p. 530), non fa che confermare, mi parrebbe, la natura puramente razionale del suo impegno di allora.

a Proust dalla morte della madre, intervenuta nel frattempo[41], anziché alla profonda distanza dell'arte rispetto al carattere contingente delle vicende umane, della trama rispetto alla biografia, nel frattempo instaurata da Proust[42].

3. Amicizie antiebraiche

Si è visto che le accuse rivolte a Proust in quanto ebreo acquistano volgarità e violenza fondamentalmente all'epoca del collaborazionismo francese con il regime tedesco. Sembra confermarlo la reciproca amicizia tra Proust e personaggi decisamente appartenenti alla destra ostile verso gli ebrei[43]. Per loro, in particolare Léon Daudet, deciso antisemita, l'arte prescinde tuttavia da tutto il resto. A chi lo rimproverava di aver difeso il Céline del *Voyage au bout de la nuit* dall'accusa di screditare la patria, Daudet avrebbe risposto nel 1932: «La patria: le dico merda, quando si tratta di letteratura!».

Figli di Alphonse Daudet, autore di quel *Tartarino di Tarascona* caro al giovane Proust, Léon e Lucien Daudet saranno a lungo amici, ammiratori e corrispondenti di Proust che li conosce nel 1894 in una serata nel salotto dei loro genitori. Diventa particolarmente amico, e forse qualcosa di più, del più piccolo dei fratelli, Lucien, che gli appare «delizioso, figlio di un re Moro sposo di una principessa d'Aragona, ma troppo sempliciotto come intelligenza». È una lettera del 15 novembre 1895 a Reynaldo Hahn, (il musicista suo

---

[41] Sembra suggerirlo anche L. Fraisse, *Proust et l'Action française*, «Quaderni proustiani», 2020, p. 36: «Lui stesso rimanda la sua difesa di Dreyfus, dettata all'epoca dalla fedeltà alla madre, a una convinzione personale e a un sentimento di umanità, alla distanza di un allora». Eppure ancora ad esempio nel luglio 1906 Proust scrive a M.me de Noailles di porgere le sue felicitazioni a Barrès per come aveva difeso alla camera un certo generale Mercier da accuse infondate aggiungendo di non volerlo fare di persona «perché dovrei aggiungere immediatamente che Dreyfus resta innocente» (*Correspondance*, cit., vol. VI, p. 155). Nel novembre 1921, in una lettera a Jacques Boulanger in cui propone un suo articolo elogiativo su Léon Daudet, – anche se «le sue idee non sono le mie» – Proust non rinnega «il dreyfusismo con il quale allora l'avevo tormentato senza sosta» (*Correspondance*, cit., vol. XX, p. 531). Scrivendo a Maurras nel maggio 1921, Proust ricorda come la sua posizione rispetto al caso Dreyfus fosse opposta alla sua (*Correspondance*, cit. vol. XX, p. 230). Sull'argomento cfr. D. Deroussin, *L'Affaire Dreyfus dans Jean Santeuil et dans la Recherche du temps perdu, ou le moment de la verité*, in «Revue Droit & littérature», 5, (1), 2021, pp.149-163.

[42] Sul decorso insieme della vita e dell'opera cfr. ora E. Sparvoli, *Marcel Proust. La vita, la scrittura*, Carocci, Roma 2023.

[43] Un'analisi puntuale di questo rapporto in L. Fraisse, *Proust et l'Action francaise*, cit., pp. 33-43.

compagno che, tra l'altro, musicò *Le Dieu Bleu*, balletto di Michel Fokine interpretato da Nijinski, e con il quale Marcel progettò persino di scrivere una biografia di Chopin[44]), dove Proust per altro si esprime così:

> Cena ieri dai Daudet. […]. Spiegano il carattere del genio con le abitudini fisiche o con la razza. Le differenze tra Musset, Baudelaire, Verlaine sono spiegate con la qualità degli alcolici che bevevano, il carattere di una persona con la sua razza (antisemitismo). [...]. Tutto questo è molto poco intelligente.

E prosegue osservando come, rispetto al comportamento «quanto borghese»! della padrona di casa, l'aristocrazia,

> che ha anch'essa i suoi difetti, riacquista qui la sua superiorità. E anche gli Ebrei (lì detestati in nome di quel principio, poiché Colui che essi hanno crocifisso vi è egualmente bandito, […] hanno anch'essi colà […] una sorta di carità dell'amor proprio, di cordialità senza fierezza che ha il suo grande valore[45].

Com'è noto fu in larga misura a Léon Daudet che Proust dovette il premio Goncourt[46].

Dopo aver ricevuto quel premio, Proust fu bersagliato da tante critiche anche molto aspre, soprattutto dalla stampa di sinistra. Questo spiega forse perché non troviamo praticamente nessun riferimento al suo ebraismo. Le critiche si appuntano sull'età, la ricchezza, la lungaggine soporifera. Non stupisce allora che a difendere Proust sia proprio l'ambiente di *Action française*. Con l'amico Robert de Flers, prossimo membro dell'*Academie française*, che ha grande voce in capitolo al «Figaro», giornale per il quale aveva scritto più

---

[44] Cfr. R. Hahn, *Journal 1890-1945*, Gallimard, Paris 2024, *passim*. «Marcel» ricorre costantemente nel *Journal*.

[45] *Correspondance*, cit., vol. I, pp. 441-442. Alludendo a un rifiuto del cristianesimo, Proust si riferisce al fatto che il matrimonio di Léon Daudet non avvenne con rito religioso. (Sulla 'tolleranza' di Proust nei confronti dell'antisemitismo soprattutto di Léon Daudet, cfr. le osservazioni di A. Compagnon in *La Recherche du temps perdu de Marcel Proust*, in *Les lieux de mémoire*, sous la direction de Pierre Nora, vol. III, "Les France", Gallimard, Paris 1992, pp. 927-967).

[46] Su tutta la vicenda di quell'assegnazione cfr. Th. Laget, *Proust, prix Goncourt. Une émeute littéraire*, Gallimard, Paris 2019. (Ungaretti su «L'azione» del 28 dicembre1919 iniziò il suo articolo, intitolato *Il premio Goncourt risuscita i morti?*, scrivendo: «Stamattina mi sono svegliato come se avessi vinto un terno al lotto». Evidentemente approvava la vittoria di Proust!).

volte, Proust lamenta, all'inizio di febbraio 1920, che quel giornale non si è preoccupato di difenderlo quanto «L'Action française», soprattutto attraverso un articolo in prima pagina di Léon Daudet. Ma non si nasconde che su quella pagina di solito si legge «Morte agli ebrei»[47]. Essere difeso da un Daudet non pare tuttavia sufficiente a considerarsi al riparo dai sospetti antisemiti. Al fratello Robert Proust scrive il 28 novembre 1921 che forse la regola che si era dato di non rispondere agli insulti era troppo ferrea di fronte a giornali come il «Canard enchainé» o «Le merle blanc» che avevano insinuato una parentela dello scrittore con un certo capitano Proust accusato di spionaggio filotedesco. «Evidentemente l'amicizia di Léon Daudet non procura amici»[48].

Vivo Proust, Daudet ne "utilizza" il genio letterario in funzione antitedesca, salvo cambiare registro sul finire degli anni Venti. Ancora il 28 settembre 1922 si può leggere su «L'Action Française», *Una scemenza filosofica. La teoria dell'inconscio*, dove scrive:

> la psicologia francese, erede della filosofia greco-latina, ha sempre cercato nell'analisi delle operazioni dell'anima la luce e la chiarezza. La psicologia tedesca, al contrario, confonde l'oscurità con la profondità […]. I romanzi estremamente perspicaci e introspettivi di Marcel Proust, a parte i loro meriti letterari, offrono il raro vantaggio di sbrogliare il gomitolo degli apporti ereditari, delle immagini interiori.

Proust contro l'*ebreo* Freud. Interessante notare come il "classicismo" di Proust sia sempre giocato da parte della cultura di destra – Léon Daudet e Céline – ora come pregio antiromantico in quanto antigermanico, (ma prima di Vichy), ora come antifrancese.

Ma è il voltafaccia di Léon Daudet che la dice più di tutto sul mutare dell'atmosfera. Sono indicativi due suoi articoli su «L'Action française», uno del 7 aprile 1926 e l'altro del 22 ottobre 1928: dopo aver espresso il suo dispiacere per aver sostenuto Proust per il Goncourt, e averlo salutato come una stella del firmamento letterario francese, Daudet si unisce all'antiproustismo cattolico: «l'anima è assente nell'opera di Proust»[49].

---

[47] *Correspondance*, cit., vol. XIX, p. 111. Per altro, Proust, che pure ebbe a dichiarare che «L'Action française» restava il suo giornale preferito, scrive a Camille Vettard, in una lettera del 21 febbraio 1922: «Léon Daudet non cessa di celebrarmi in un giornale che non è di mio gusto» (*Correspondance*, cit. vol. XXI, p. 66).

[48] *Correspondance*, cit., vol. XX, p. 538.

[49] Anche qui vale la cattiva vicinanza con Montaigne. Sainte-Beuve, dopo aver analizzato le

Con altra benevolenza Mauriac aveva lamentato l'assenza di Dio nella *Recherche*; e, in altro contesto, Benjamin scrive a Hofmannsthal il 23 febbraio 1926: «Proust dà un'immagine della vita assolutamente nuova […]. E il lato problematico del suo ingegno: la totale eliminazione del momento morale […] deve essere forse intesa […] come condizione degli esperimenti sul tempo»[50].

Una sorta di antisemitismo alla rovescia può allora essere considerato il tentativo di sottrarre Proust alle critiche antisemite mostrandone una inconsapevole adesione profonda al cristianesimo. Henri Massis, – (difensore di un Occidente cristiano, vicino ad *Action française* e poi al generale Franco) – scrisse nel 1937, per Grasset, un libro intitolato *Le drame de Marcel Proust* nel quale sosteneva che Proust fosse un cristiano credente senza saperlo. Il libro fu poi ristampato nel 1948[51]. Massis vi sosteneva per altro che Proust arriva «con una sorta di esaustione tutta speculativa a "cerebralizzare" del tutto i suoi avvenimenti, a trasferirli in avventure della conoscenza», così «non si coglie più il minimo fremito spirituale. […]. L'anima sembra assente. […]. La sua opera sembra incapace di distinguere il bene dal male». E purtroppo è difficile sottrarsi al «maleficio della sua avvolgente magia»[52]. Qui interessa osservare che tra le recensioni di questo libro due sono in particolare da segnalare. La prima su «L'Action française» del 4 novembre 1937, nella sezione *Causerie Litteraire*, a firma di Robert Brasillach, il quale, sodale di Massis, fu fucilato dopo la liberazione di Parigi, e che era per altro scrittore troppo intelligente per non esprimere ammirazione per lo scrittore Proust, suscitando per questo l'irritazione di Céline. Brasillach giudica il libro di Massis una inoppugnabile dimostrazione rigorosa, così 'assolvendo' Proust. Invece, nella seconda, Henri Clouard, (anch'egli firma del quotidiano di Maurras, e poi ispiratore anche di Jacques Rivière e André Gide), intitolata *Marcel Proust en butte à la critique*

---

accuse mosse a Montaigne, sulla scia di Pascal, dai «nostri amici di Port-Royal», passa a difenderlo calorosamente scrivendo: «Insomma, […] Montaigne non è un sistema filosofico, e soprattutto non è uno scettico, un pirroniano; no, Montaigne è semplicemente natura. […] – la Natura nella sua interezza senza la Grazia». Cfr. Ch.A. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, cit., vol. I, pp. 622-623. M. Piazza, *Gli anni Trenta e le prime letture filosofiche italiane di Proust*, ricorda come, da parte cattolica, nel 1933 Francesco Casnati, scriveva: «gli è mancato il giudizio del credente» e «nel suo sangue parzialmente semita» crede di poter trovare nell'arte un salvataggio dal nulla. Senza fremito spirituale com'è l'opera di Proust non è destinata a durare.

[50] W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, raccolte e commentate da G.G. Scholem e T.W. Adorno, Einaudi, Torino 1978, p. 143.

[51] Come seconda parte del volume H. Massis, *De André Gide à Marcel Proust*, Lardanchet, Lyon 1948.

[52] Cfr. pp. 292-294 e 365 dell'edizione del 1948.

pascalienne, su «Le Jour» del 31 ottobre 1937, è molto severo e negativo perché Proust deve essere considerato una figura di grande miseria morale. Ormai *Action française* può difendere Proust solo se è un cristiano credente inconsapevole, mentre se lo si lascia appartenere alla sua mezza-origine è per denunciarne l'immoralità.

Per quanto concerne Léon Daudet, il 22 dicembre 1932, recensendo il *Voyage* di Céline su «Candide», scriverà infine che Proust «è il Balzac del *papotage* (chiacchiera), di qui una certa fatica dalla quale Céline libera la sua generazione».

Anche l'amato Lucien non fu da meno. Divenuto amante di Cocteau, Lucien Daudet gli avrebbe confessato: «Marcel è geniale, ma è un insetto atroce, un giorno lo capirete!». E stando alla biografia, per altro documentatissima di Painter, un altro amico, Bertrand de Fénelon, già nel 1914 si sarebbe espresso a Londra con Paul Morand in questi termini: Proust è un omosessuale, un amico molto difficile, che ha pubblicato un libro a sue spese e che resterà certamente uno sconosciuto. Giudizio molto duro per un antico amico, ma «mio costante pensiero è […] la salvezza della nostra razza e del nostro paese»[53].

Meno intensi, ma improntati alla medesima ambivalenza i rapporti di Proust con Barrès e Maurras. Verso entrambi Proust manifesta amicizia e ammirazione. La seconda ampiamente ricambiata – (ne andava della loro intelligenza) – la prima non esente da riserve proprio dal sapore antisemita.

In un articolo dal titolo *Souvenirs sur Marcel Proust*, Jacques-Emile Blanche (l'autore del celebre ritratto di Proust con la gardenia all'occhiello), apparso sulla «Revue Hebdomadaire» del 21 luglio 1928, racconta a p. 263 che Barrès (amante di Anna de Noailles, amica di Proust), benché ne ammirasse incondizionatamente l'intelligenza, considerava Proust un «*nigaud*» (sciocco, balordo), per quella ricerca di esattezza, di precisione che richiede energia, perseveranza, insistenza: tipici tratti ebraici. Non di meno, è anche a Barrès che Proust confida, in una bellissima lettera del gennaio 1906, tutto il suo dolore per la recente perdita della madre, che non potrà più venire in soccorso delle sue angosce[54].

Quanto a Maurras, fondatore di *Action française*, che ammirò sempre l'intelligenza di Proust, va ricordato come avesse scritto nel 1895 un libro, *Chemin de Paradis*, nella cui Prefazione intitolata *La Préfazione del veleno*

---

[53] G.D. Painter, *Marcel Proust. A Biography*, Chatto & Windus, London 1959; trad. it. di E. Vaccari Spagnol e V. Di Giuro, Feltrinelli, Milano 1963, p. 555.

[54] *Correspondance*, cit., vol. VI, p. 28.

denunciava la presenza di un veleno nella letteratura cristiana rappresentato dai «vangeli dei quattro oscuri ebrei».

Proust conobbe Maurras, allora segretario di Anatole France, nel salotto di Léontine de Caillavet (uno dei modelli del salotto Verdurin) un'ebrea antisemita. A Maurras che giudicava Proust «un pederasta troppo delicato, troppo garbato e gentile», M.me de Caillavet confesserà: «ne ho abbastanza delle *minauderies* di questo piccolo ebreo».

Il «piccolo ebreo», invitato dal suo già compagno di liceo Daniel Halévy a firmare anche lui un appello, lanciato sul «Figaro» da Henri Massis, intitolato *Per un partito dell'intelligenza*, firmato anche da Maurras, gli scrive il 19 luglio 1919:

> Bisogna che ti dica quanto disapprovo il tuo manifesto del *Figaro*. […]. Se fossi meno stanco, quante assurdità ci sarebbero da rilevare nel manifesto del *Figaro*. Nessuno spirito giusto contesterà che si toglie valore universale ad un'opera spogliandola del suo carattere nazionale, e che è in cima al particolare che si schiude l'universale. Ma non è una verità del medesimo ordine che si toglie a un'opera il suo valore universale cercando di nazionalizzarla? Le misteriose leggi che presiedono allo schiudersi della verità estetica come della verità scientifica vengono falsate, se un ragionamento estraneo interviene prima. […] Che la Francia debba vegliare sulla letteratura del mondo intero è un mandato che piangeremmo di gioia apprendendo che ci è stato affidato, ma è un po' scioccante vederselo assumere da noi stessi. Questa «egemonia», nata dalla «Vittoria», fa involontariamente pensare a «Deutschland über alles» e perciò è leggermente sgradevole. Il carattere della «nostra razza» (è di un vero buon francese parlare di «razza» «francese»?), era quello di saper unire a tanta fierezza una maggiore modestia[55].

E Proust ci torna sopra ai primi di settembre quando scrive a Jacques Rivière che trova quel manifesto «assurdo e indecente»[56]. La morte nel 1922, a soli 51 anni, gli risparmiò di dover assistere al proliferare di quel genere di manifesti.

---

[55] *Correspondance*, cit., vol. XVIII, pp. 334-335.

[56] *Ibidem*, vol. XVIII, p. 387.

INDICI

INDICE DEI NOMI

A

Abramo 48, 59, 75, 83
Adorno, Theodor W. 26, 73, 113, 162
Adriano 143
Agostino 6, 7, 31, 34-36
Albrecht, Diederich 140
Albrecht, Michael 65, 69
Alessandro II 42
Allen, Woody 107
Altmann, Alexander 70
Ambrogio 27, 33
Aner, Karl 65
Antioco IV (Epifane) 18
Antioco VII (Evergete Sidete) 18
Apione Plistonice 11, 13, 16-19
Apollonio Molone 11, 17
Arendt, Hannah 71, 150
Aronne 134
Artapano 18, 19
Artaud, Antonine 154
Aseneth 19
Attali, Jacques 117

B

Backhaus, Fritz 117
Bailly, Nicolas 147
Bakunin, Michail 105
Baldo, Fabiola 148
Balzac, Honoré de 148, 163
Barrès, Auguste-Maurice 146, 156, 157, 159, 163
Bastide, Paul 148
Baudelaire, Charles 160
Bauer, Bruno 8, 81-94, 96-100, 105, 109, 110, 111, 113, 116, 118, 119
Baur, Ferdinand Christian 66, 71
Bayle, Pierre 44-53, 87
Beeson, David 56
Belleli, Maria Luisa 157
Beller, Steven 27
Benfante, Filippo 117
Benjamin, Walter 147, 162
Ben-Shalom, Ram 37, 41, 42
Bergson, Henri 155
Berl, Emmanuel 146
Bernardini, Paolo 70
Bernstein, Richard Jacob 71
Bestebreurtje, Frank 125
Besterman, Theodore 55, 56
Bickerman, Elias Joseph 18
Blanche, Jacques-Emile 163
Bloom, Harold 147, 157
Blumenkranz, Bernhard 34, 37
Blum, Léon 149, 152, 158
Boggeri, Maria Luisa 116
Bohatec, Josef 64
Bonacina, Giovanni 78, 81, 109
Bonfantini, Massimo 146
Bordoli, Roberto 65
Bossuet, Benigne 8, 59, 60
Bots, Hans 47
Botticini, Maristella 117
Boulanger, Jacques 158, 159
Bourel, Dominique 63, 65
Bousset, Wilhelm 140
Brasillach, Robert 162
Brice, Catherine 26
Brogi, Stefano 45-47
Brumlik, Micha 108
Brunner, Otto 102
Bunge, Wiep van 47
Buonarroti, Michelangelo, *vedi* Michelangelo Buonarroti

Burckhardt, Jakob 140
Burresi, Piero 119

C

Cahn, Isabelle 146
Caillavet, Léontine de 164
Calabi, Francesca 21
Calas, Jean 52
Caligola 143
Campi, Riccardo 57
Campioni, Giuliano 123
Cantimori, Delio 108
Capponi, Livia 16
Case, Holly 109
Casini, Paolo 47
Casnati, Francesco 162
Cassani, Anselmo 73
Castelli, Silvia 20
Cattaui, Georges 147, 157
Cavalli, Marina 19
Céline, Louis-Ferdinand 148-152, 154-156, 159, 161-163
Cerquiglini, Bernard 147
Chamberlain, Houston Stewart 123, 124
Chateaubriand, François-René de 148
Chazan, Robert 29
Cheremone 16
Chiodi, Pietro 69
Chopin, Fryderyk 160
Cicerone, Marco Tullio 14, 17, 20, 58
Claudio 23
Claussen, Detlev 104
Clearco da Soli 15
Clouard, Henri 162
Cocteau, Jean 163
Cohen, Hermann 62
Cohen, Jeremy 35, 37
Colli, Giorgio 123
Compagnon, Antoine 145, 147, 157, 158, 160
Conze, Werner 102
Costantino I il Grande 27, 33
Cotta, Sergio 52
Cotte, Roger 56
Cracco Ruggini, Lellia 33
Crémieux, Adolphe 146, 152
Cristo (*vedi anche* Gesù) 16, 30, 31, 34, 35, 46, 48-50, 59, 104
Cronk, Nicholas 56
Crusoe, Robinson 107
Cumont, Franz 140

D

Da Costa, Uriel 49
Dahan, Gilbert 36, 38
D'Alembert, Jean Baptiste Le Rond 53
Dahlmann, Friedrich Christoph 86
Dante Alighieri 106
Daniele 12
Daudet, Alphonse 159
Daudet, Léon 149, 159-161, 163
Daudet, Lucien 159, 163
Daumer, Georg Friedrich 98
Davide 47, 59
Davigny, Max 152
De Benedetti, Rinaldo 149
De Flers, Robert 160
Delpiano, Patrizia 45
De Luca, Ludovica 13
De Negri, Enrico 76
De Wette, Wilhelm Martin Leberecht 70, 73, 79, 80
Deroussin, David 159
Derval, Andrè 149
Diderot, Denis 53
Dietzgen, Joseph 105
Dilthey, Wilhelm 71, 72
Diodati, Giovanni 108
Diodoro Siculo 17, 18
Diogene Laerzio 13
D'Iorio, Paolo 123
Disegni, Manuel 101, 105
Dohm, Christian Wilheim 70
Dreyfus, Robert 145, 146, 150, 152, 157-159

Drumont, Éduard 146
Duchêne, Roger 156
Dühring, Eugen 124, 129

E

Ecateo di Abdera 14-16
Eckstein, Zvi 117
Efremovič Vorošilov, Kliment 155
Eisenmenger, Johann Andreas 70, 98
Elia 48
Engels, Friedrich 106, 109, 111, 112
Epicuro 118
Epitteto 22
Eusebio di Cesarea 17
Ezechiele 52

F

Fackenheim, Emil Ludwig 78
Fallois, Bernard de 145
Fatica, Ottavio 154
Fausto di Milevi 34, 35
Favero, Roberto 61
Federico Guglielmo IV di Prussia 84
Felice, Domenico 57, 73
Fénelon, Bertrand de 163
Fernandez, Ramon 154, 155
Ferrero, Ernesto 152
Feuerbach, Friedrich 86
Feuerbach, Ludwig 63, 81-88, 90-95, 97-100, 105
Fichte, Johann Gottlieb 69, 72, 91
Filone Alessandrino 12-14, 16, 20-22, 89
Fine, Robert 106
Fiorato, Pierfrancesco 62
Flacco, Aulo Avillio 23
Flavio Giuseppe 12, 13, 16, 17, 19-21, 23
Foa, Anna 42
Fokine, Michel 160
Formica, Marina 45
Formstecher, Samuel 88
Fornari, Maria Cristina 123
Foxmann, Abraham 117
Fraisse, Luc 148, 159
Franchini, Stefano 66
Franco, Francisco 162
Fredriksen, Paula 35
Freud, Sigmund 106, 113, 161
Friedländer, Saul 147
Fries, Jacob 69, 72, 73, 79, 80
Fritsch, Theodor 124, 139, 140
Fronterotta, Francesco 123
Fürst, Julius 85

G

Gambetta, Leon 145
Gans, Eduard 79, 80, 103
Gardenal, Gloria 31
Gargett, Graham 57
Geiger, Abraham 84
Gerdmar, Anders 66, 67, 70, 73, 79
Gesù (*vedi anche* Cristo) 81, 83, 88-90
Ghillany, Friedrich Wilhelm 98
Ghiretti, Maurizio 27
Giacobbe 83
Gide, André 153, 156, 158, 162
Ginésy, Antoine 147
Giona 96
Giovanni 23, 30, 71, 90, 143, 144
Giovanni Crisostomo 32
Giovanni Paolo II 6
Giovanni XXII 40
Giovenale, Decimo Giunio 20, 22
Giuliano l'Apostata 84
Giuseppe II d'Asburgo-Lorena 70
Glasenglapp, Carl Friedrich 129
Glockner, Hermann 74, 76
Goebbels, Joseph 117, 152
Goethe, Johann Wolfgang 148
Goncourt, Edmond 156
Goodman, Martin 33, 37
Graf Reventlow, Henning 130
Gramont, Élizabeth de 149, 150
Granderoute, Robert 58
Grasset, Eugène 162
Gregorio I 36

Gregorio VII 37
Gregorio IX 37
Gross, Raphael 117
Guenée, Abbé 57
Gunkel, Hermann 130, 140-144
Gurrado, Antonio 54, 56, 57

H

Hahn, Reynaldo 159
Halévy, Daniel 164
Halevy, Fromenthal 150
Halévy, Geneviève (*vedi* Straus, Madame) 150
Hamann, Johann Georg 69
Hassine, Jonathan 149
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 59, 60, 71, 73-82, 85, 86, 88, 91, 94, 95, 97, 106
Heine, Heinrich 103
Heinemann, Isaak 11
Heinrich, Leo 80
Heinrich, Michael 107
Hellegouarc'h, Joseph 56
Hengstenberg, Ernst Wilhelm 83
Henry-Lévy, Bernard 150
Herder, Johann Gottfried 66, 67, 70
Hertzberg, Arthur 56, 101
Herz, Henriette 71
Herz, Marcus 71, 72
Hess, Mendel 84, 85
Hess, Moses 90
Hiram 17
Hirsch, Samuel 87-91, 94, 98
Hirsch, Emanuel 64
Hitler, Adolf 155
Hobsbawm, Eric 103
Hoffmann, Christhard 64, 70, 80
Hofmannsthal, Hugo 162
Holbach, Paul Henri Dietrich barone di 47
Horkheimer, Max 26, 113, 117
Hubmann, Gerlad 73
Hübner, Hans 61

I

Innocenzo III 37, 40
Isacco 83
Israel, Jonathan 44
Itzstein, Johann Adam von 86

J

Jaeschke, Walter 75, 77, 79
Jellinek, Hermann 90, 91, 94
Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm 64
Jouvenel, Henry de 148
Joyce, James 154, 157
Jullien-Courtine, Robert 154
Juster, Jean 33

K

Kafka, Franz 148
Kalmin, Richard 33
Kant, Immanuel 59-63, 66, 67, 69, 71
Katz, Jerrold 70
Kaube, Jürgen 78
Kaufmann, Theodore 63
Kippenberg, Hans Gerhard 28
Kittel, Gerhard 67, 79
Klatt, Werner 141
Klenner, Hermann 69
Knobloch, Heinz 69
Kolb, Philip 146
Köselitz, Heinrich 125
Koselleck, Reinhart 102

L

Lagarde, Paul de 124, 127, 128
Laget, Thierry 160
Langmuir, Gavin 27
Lavater, Johann Kaspar 63
Le Censeur, Jacques 46
Lefer, Guillaume 147
Le Goff, Jacques 117
Lessing, Gotthold Ephraim 65-68, 77, 87

Leo, Heinrich 80
Lesti, Sante 28
Lévi, Ben 150
Levin, Rahel 71
Liebeschütz, Hans 71, 79
Lipmann, Yom-Tov 86
Lisimaco 16
Locke, John 44, 45
Lombardi, Andrea 151
Löwenbrück, Anna-Ruth 65, 69
Lowenstein, Steven 71
Löwith, Karl 67
Luca 13, 23
Lüdemann, Gerd 141
Schmidt, Karl Ludwig 67
Lukács, György 117
Lustig, Bette 149
Lutero, Martin 63, 64, 98, 99, 117

M

Macé, Laurence 57
Magrelli, Valerio 150, 151
Manetone 16
Marcione 71
Marco 30
Marcone, Arnaldo 16
Marr, Wilhelm 93, 102, 124
Martellucci, Filippo 148
Marheineke, Philipp Konrad 89
Marx, Karl 82, 83, 90, 101, 103, 105, 106-113, 115, 116, 118-122, 155
Massis, Henri 162, 164
Masteau, Pierre 153
Matteo 30
Mauriac, François 155, 162
Maurois, André 146, 152, 156
Maurras, Charles 150, 159, 162-164
Maxence, Jean-Pierre 149
McKenna, Antony 45
McLean, Ralph 44
Megastene 15
Menandro d'Efeso 16
Menasce, Jean de 157
Mendelssohn, Moses 62-71
Meriggi, Maria Grazia 51
Meshullam 15
Meyer, Eduard 70
Miccoli, Giovanni 26
Michaelis, Johann David 65, 69
Michelangelo Buonarroti 148
McMichael, Steven J. 38
Mimouni, Patrick 150
Mirri, Edoardo 74
Misrahi, Robert 106
Modiano, Patrick 146
Mokyr, Joel 117
Momigliano, Arnaldo 12
Mommsen, Theodor 80
Montaigne, Michel 156-158, 161, 162
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat de 50-53, 55
Montinari, Mazzino 123
Monzie, Anatole de 148, 149
Moore, Robert Ian 38
Morand, Paul 150, 163
Mori, Gianluca 46
Mori, Massimo 9, 43
Mortier, Roland 56
Mosè 17-20, 48, 52, 65, 69, 113, 131, 134
Mosse, George 128
Myers, Susan E. 38
Musset, Alfred 160

N

Napoleone Bonaparte, 44
Neuburger, Madame 155
Niemeyer, Christian 125
Nietzsche, Friedrich 8, 123-127, 132-137, 139, 140, 144
Nijinski, Vaclav Fomič 160
Nipperdey, Thomas 102
Nirenberg, David 32
Noailles, Anne-Elisabeth, contessa Mathieu de 159, 163
Nock, Arthur Darby 20
Noè 65, 132

Nohl, Hermann 74
Nora, Pierre 160

O

Omero 65
Orazio Flacco, Quinto 20
Orléans, Pierre d' 158
Outram, Dorinda 43
Orsucci, Andrea 73, 123
Ottmann, Henning 125
Overbeck, Franz 125

P

Painter, George 163
Palmieri, Stefano 36
Paolo 21, 23, 30, 31, 34, 35, 40, 61, 62, 108, 109, 138
Paolo IV 41
Pascal, Blaise 162
Paulsen, Henning 141
Persio Flacco, Aulo 20, 21
Petronio 20, 22
Philippson, Gustav 86, 87, 90-94
Philippson, Ludwig 92
Piana, Gianino 117
Piazza, Marco 54, 57, 158, 162
Picquart, Georges 158
Pierrat, Emmanuel 154
Pilato, Ponzio 23
Pinoff, Friedrich (Isidor) 90-92, 94
Pinto (o de Pinto), Isaac 54, 55, 57
Pio IX 40
Plagnol-Diéval, Marie-Emmanuelle 56
Platone 65
Plinio il Vecchio 13
Poggi, Alfredo 60
Poliakov, Leon 26, 56
Poma, Andrea 62
Pompeo Magno, Gneo 20
Pontiggia, Giancarlo 151
Poulet, Georges 157
Proudhon, Pierre-Joseph 105, 115
Proust, Marcel 8, 145-164
Proust, Robert 150, 161
Pulzer, Peter Georges Julius 101
Pupi, Angelo 69

R

Raboni, Giovanni 146
Racine, Jean 148
Ranchetti, Michele 108
Rao, Anna Maria 46
Reimarus, Hermann Samuel 65, 66
Reinach, Joseph 145, 146, 158
Reischle, Max 144
Reitzenstein, Richard 140, 144
Renan, Ernst 127, 129, 132, 138, 139
Reuter, Hermann 127
Riesser, Gabriel 86, 87, 94
Ripellino, Angelo Maria 148
Rivière, Jacques 162, 164
Ronchi, Franco 63
Rosdolsky, Roman 106
Rosenbaum, Alexis 27
Rosi, Ivanna 148
Rotteck, Carl von 86
Rousseau, Jean-Jacques 153
Ruge, Arnold 82, 91, 92, 98
Runes, Dagobert David 106
Rüpke, Jörg 28
Rürup, Reinhard 102
Rusconi, Roberto 30

S

Sadou, Robert 151
Sainte-Beuve, Charles Augustin 145, 148, 152, 161, 162
Saint-Lambert, Jean-François 55
Salomon, Gotthold 86
Salomone 16, 17, 143
Samuele 131
Santeuil, Jean 147, 158, 159
Sartre, Jean-Paul 113, 156
Sauthier, Étienne 147

Savigny, Friedrich Karl von 78
Scarpat, Giuseppe 12, 14
Schäfer, Peter 11, 25, 26, 30, 33, 40
Schechter, Ronald 51
Schiller, Friedrich 147
Schleiermacher, Friedrich 66, 71, 72
Schmid, Konrad 12
Schmidt, Karl Ludwig 67
Scholem, Gershom 147, 162
Schopenhauer, Arthur 61
Schraeder, H.H. 144
Schulz, Bruno 148
Schürer, Emil 16
Schwartz, Seth 33
Schwarzbach, Bertram Eugene 50
Schwitzer, J.B. von 115
Seiano, Lucio Elio 23
Semler, Johann Salomo 64
Seneca, Lucio Anneo 11, 14
Senofane 13
Settembrini, Marco 12
Sfameni Gasparro, Giulia 13
Shalom, Shin (Shalom Yosef Shapira) 147
Silberner, Edmund 105
Silberstein, Jakob Philipp 84
Silvera, Miro 50
Simon, Marcel 31
Simonsohn, Schlomo 37
Solari, Gioele 67
Solmi, Renato 113
Solomon Abraham Tiktin 84, 94
Sorkin, David 65
Soros, George 107
Soupault, Robert 156
Sparvoli, Eleonora 159
Spencer, Philip 106
Spinoza, Baruch 44, 45, 49, 52, 55, 77
Spitzer, Leo 148
Starobinski, Jean 51
Stefani, Piero 27
Steinheim, Salomon Ludwig 88
Stern, Menahem 12, 15, 18, 20-22
Stichweh, K. 67
Stoecker, Adolf 124
Stow, K.R. 29, 30, 40
Strabone 20
Straus, Émile 150
Straus, Madame (Geneviève Halévy) 146, 150, 158
Strauss, Bruno 62
Strauss, David Friedrich 8, 70, 82-84, 86, 87, 90
Streicher, Julius 106
Stuckrad, K. von 28
Sutcliffe, A. 44, 45, 47, 49
Synan, E.A. 37

T

Tacito, Publio Cornelio 23
Tadié, Jean Yves 146
Taguieff, Pierre Andre 27
Tedeschi Negri, F. 67
Teodosio 27, 33
Theodor Echtermeyer, Ernst 82
Thibaudet, Albert 157
Tito 30, 143
Todeschini, Gianni 37, 38, 117
Tomasoni, Francesco 59, 60, 69, 72, 73
Tommaso d'Aquino 36
Traverso, Enzo 107
Treitschke, Heinrich von 80, 124, 127
Trivellato, Francesca 117
Troiani, Lucio 13, 17, 19, 21-23
Troki, Isaac Ben Abraham 86

U

Ungaretti, Giuseppe 160
Usener, Hermann 140

V

Valerio Flacco, Lucio 20, 58
Varrone, Marco Terenzio 20
Vasarri, F. 148
Veca, Salvatore 43
Vega Navarrete, N. 12

Ventura Avanzinelli, M. 108
Venturelli, D. 62
Vercruysse, Jeroom 47
Verlaine, Paul 160
Vieuille, Marie Francoise 147
Virchow, Rudolf 73, 124
Virgilio Marone, Publio 65
Voltaire 7, 47, 51-58, 93
Vorländer, K. 60

W

Wagener, Hermann 93, 99
Wagner, Alfred 105
Wagner, Richard 56, 127, 129
Wahrmund, Adolf 129
Waldenegg, Berger 27
Weber, Max 71, 119
Weidnerus, Paul 49
Weil, Jeanne 156
Weil, F. 101
Weil, Godehaux 150
Weil, Karl 87
Weiss, Ignazio 113, 156
Weissberg, Liliane 117
Wellhausen, Julius 130-136, 144
Wilhelm Dohm, Christian 69
Wilhelm Ghillany, Friedrich 98
Wilhelm Hengstenberg, Ernst 82
Willrich, Hugo 15, 16
Wimmer, R. 61
Witt, Jan de 45
Wolf, Merlin 121
Wolzogen, H. 128-130
Wyrwa, Ulrich 26

Z

Zenger, Erich 12
Zizza, Cesare 15
Zola, Emile 157

INDICE

Prefazione, di Massimo Mori . . . . . p. 5

L'antigiudaismo nella cultura antica, di Lucio Troiani 11

Relazioni pericolose. La Chiesa cattolica e le comunità giudaiche nella storia dell'Europa religiosa, di Giovanni Filoramo. 25

L'illuminismo francese e l'ebraismo, di Marco Piazza. 43

L'enigma dell'ebraismo nella modernità: da Kant a Hegel, di Francesco Tomasoni 59

Antigiudaismo teologico ed emancipazione filosofica dalla religione: Bruno Bauer e Ludwig Feuerbach, di Giovanni Bonacina 81

Il problema dell'antisemitismo moderno nel pensiero di Karl Marx, di Manuel Disegni. 101

Nietzsche, l'antisemitismo e l'ermeneutica biblica a fine Ottocento, di Andrea Orsucci. 123

«L'epitaffio della razza francese». Proust dalla parte antiebraica, di Gianna Gigliotti. 145

Indice dei nomi 167

Le ultime pubblicazioni della collana
Quaderni

30 *Duecento anni di cristalli misti*, a cura di Giovanni Ferraris e Roberta Oberti, 2019.

31 *Pensieri sull'imitazione. Johann Joachim Winckelmann tra storia dell'arte, ideali politici e* Altertumswissenschaft, a cura di Gian Franco Gianotti, 2019.

34 *Carlo Augusto Viano*, sine curatore, 2020.

35 *The Role of Academies in Sustaining European Knowledge Societies in Times of Crisis*, a cura di Massimo Mori, 2020.

36 *Alessandro Terracini (1889-1968) da Torino a Torino. A cinquant'anni dalla morte*, a cura di Livia Giacardi e Alberto Conte, 2020.

37 *Il valore della fisica. Enrico Persico nella cultura italiana del Novecento*, a cura di Vincenzo Barone e Giovanni Battimelli, 2020.

38 *Fréjus 150 (1871-2021). Per il 150° anniversario del traforo del Fréjus*, a cura di Mario Alberto Chiorino, Giorgio Vittorio Dal Piaz, Sebastiano Pelizza e Mattia Sella, con il coordinamento di Elena Borgi, 2022.

39 *La porta d'Oriente: Cipro e la molteplicità delle culture*, a cura di Gian Franco Gianotti, 2023.

40 *Champollion e Torino. A 200 anni dalla decifrazione dei geroglifici*, a cura di Alessandro Roccati, 2023.

41 *Scienze e materiali mineralogici per uno sviluppo sostenibile*, a cura di Roberta Oberti, 2023.

42 *Per Bice Mortara Garavelli*, a cura di Carla Marello, 2024.

43 *Animali in società*, a cura di Gian Franco Gianotti ed Enrica Pagella, 2024.

44 *«Questo è cosa stupenda». Il Museo Egiziano descritto da Champollion*, a cura di Elvira d'Amicone e Alessandro Roccati, 2024.

45 *L'antigiudasimo nella cultura europea*, a cura di Massimo Mori, 2025.

Per l'elenco completo dei titoli pubblicati consultare il sito:
www.accademiadellescienze.it

Tiratura: 300 copie
Formato: 17x24 chiuso
Copertina: stampa in quadricromia (C17/M20/G0/N1)
su carta Splendorgel EW gr 350 più plastificazione opaca
Interni: stampa su carta usomano patinata opaca gr 115
Le carte utilizzate sono prodotte nel pieno rispetto del patrimonio boschivo

Finito di stampare nel gennaio 2025
Ledizioni – Milano